Sayı 33, Bahar 1998

İÇİNDEKİLER

Sayı 33,
Bahar 1998

TEKLİFİ OLMAYAN KÜLTÜR

Nurdan Gürbilek

Bir zamanlar Murat Belge bu ülkede insanların ekranda konuşamamalarından yakınırdı. Bu insanlar için ekran kendilerine dışarıdan bakan bir resmiyetin işaretiydi; karşılarında kamerayı ya da mikrofonu görünce devlet dairesine adım atmış gibi kaskatı kesiliyor, iki lafı bir araya getiremiyorlardı; sanırım böyle bir şeyi kastediyordu Belge. Oysa tersini söylemek gerekir bugün. Boğaz Köprüsü'nden atlamış, tesadüfen kurtulmuş biri hemen ertesi gün bir haber bülteninde iç dünyasının kapılarını bir televizyon sunucusuna açabiliyorsa ya da yakınını kaybetmiş biri acısını kendisine olmadık sorular soran, hiçbir dolayıma gerek duymadan dosdoğru onun iç dünyasına yönelmiş bir haberciyle paylaşabiliyorsa, bu topraklarda epey şeyin değiştiğinden söz etmemiz gerekir. Gerçekten de kısa sayılabilecek bir süre içinde bu ülkede yaşayanlar ekranda konuşmayı öğrenmekle kalmadılar, aynı zamanda bir kurum ya da bir düşünce adına değil, benliğin dolaysız tarihi adına konuşmayı, kendilerini içten ya da samimi denilebilecek bir dille ifade etmeyi de öğrendiler. İç dünyalarının kapılarını dışarıya açmayı; yalnızca aşkı değil, aynı zamanda ölümü, ayrılık acısını, öfkeyi de seyirci önünde konuşmayı öğrendiler. Kameranın ve mikrofonun artık kendilerine kurumsal değil şahsi bir dille seslendiğini, kendilerini resmi değil teklifsiz bir dille çağırdığını, o halde kendilerinin de bu çağrıya bu dille cevap vermesi gerektiğini öğrendiler.

Son on-on beş yıldır bu ülkenin geçirdiği kültürel dönüşümün kamusal olanla özel hayat arasındaki sınırı, dahası dışla iç, nesnellikle öznellik gibi ayrımları belirsizleştirdiğini biliyoruz. Ama bu belirsizliğin, özelin kamusal, kamusalın özelmiş gibi davrandığı bu belirsizlik anının artık insanlara 80'lerde olduğu gibi bir vaat olarak görünmediğinin de farkındayız. En bariz ifadesini, ekranda hiç tanımadığı insanların önünde, aslında pek de tanımadığı konuklarıyla kendi evinde yakın arkadaşlarıyla sohbet edermiş gibi konuşan talk show'cunun ya da özel hayatını açık etmekten hoşlanan, dobra dobra konuşan, nedense hep kafa tutan, külhan, bıçkın, alaycı radyo sunucularının sesinde ya da seçmenlerine "hepinizi seviyorum" diye seslenen politikacılarda bulan bu teklifsiz

üslup artık büyüsünü yitirmişe benziyor. Yine de bugün bundan yakınma tarzımız bana tam da buna yol açan dönüşümün kendisi tarafından belirlenmiş gibi görünüyor. Şunu söylemek istiyorum: Bugün özel hayata fazlaca dokunulduğundan, kamusal alanın kişisel alanı istila ettiğinden, mahremiyetin giderek kamusalın hükmü altına girdiğinden söz ediliyor. Bu yakınmanın nesnel bir karşılığı da var. Kitle iletişim araçlarının nüfuz alanının artmasıyla birlikte yakın zamana kadar mahrem sayılan alan bu özelliğini yitirdi. Ama yine de sorun böyle tarif edildiğinde bence eksik kaldığından, dahası onu tanımlayan bağlamın bir parçası olmaktan öteye geçmediğinden ben soruyu başka terimlerle ifade etmeye çalışacağım. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren bu ülkede reklamlar, billboard'lar, özel kanallardaki haber bültenleri, televizyon ve radyo sunucuları sayesinde resmi dilin, yani genelgelerin, kararnamelerin, genelkurmay bildirilerinin, bakanlar kurulu kararlarının, mahkeme tutanaklarının dilinin dışında yeni bir kamusal dil oluştu. Bu dil özel hayatı kurumsal bir yukarıdan bakmayla dışarıda bırakmak yerine bir biçimde içermeye çalıştı. O halde sormamız gereken soru şu: Bu yeni kamusal dil özel olanı kendine mi kattı gerçekten? Mahremiyetin, yani ailenin, yakın dost çevresinin, inancın, aşkın ya da öznelliğin dili bugün kamusal dilin içinde eriyor mu? Kamusal alanda bir genişleme, özel hayatta bir daralma mı söz konusu gerçekten?

Bunun böyle olmadığını söyleyeceğim ben. Çünkü kültürel ortamda kamusal genişlemeye hiç de denk düşmeyen bir kişiselleşmenin izleri var bugün. Örneğin siyasi söylem parti politikalarından, bunların denk düştüğü sınıfsal ya da kurumsal çıkarlardan ya da kamusal ihtilaflardan çok, parti liderlerinin samimiyeti, güvenilirliği, inandırıcılığı üzerine kuruluyor bir süredir. Benzer biçimde bugünün starları imajlarını mesafe üzerine değil, samimiyet üzerine kuruyorlar. Yıldızı parlamış hangi şarkıcıyla konuşulursa konuşulsun söz hemen anahtar kelime olan içtenliğe geliyor. Yani kamusal alanda herkes "olduğu gibi" davranıyor ya da öyle davrandığını iddia ediyor ya da öyle davrandığı sürece sahici bulunuyor. Burada yeni olan, politikacıların ya da sahne sanatçılarının kamusal kişiliklere dönüşmesi değil (bu değişim çok önce yaşandı), kişidışılığı ahlaki bir kötülükmüş gibi gösteren bu ortamda onların kimliğinin bize olan mesafelerinden değil, bize olan yakınlıklarından kaynaklanıyormuş gibi durması. İmaj tasarımı, halkla ilişkiler, kimlik tasarımı gibi ciddi iş kollarının ortaya çıktığı bir dönemde bu iç, bu içlilik, bu içtenlik modası niye? Daha önemlisi, bütün bunlardan yakınırken neden kendimizi hep aynı soruyu sorarken buluyoruz: Bunlardan hangisi sahte, hangisi sahici, hangisi rol yapıyor, hangisi içten, samimi?

Bu yazıda anlamaya çalıştığım da bu: Konuşan Türkiye konuşurken neden bu kadar kişisel, dolaysız, mesafesiz bir ses tonunu seçti? Bu dil neden bu kadar senli benli, kendinden ben diye söz ediyor, bana da sen diyor, onunla konuşur-

ken benliğimden söz etmemi istiyor? Neden artık herkes beni sanki ben onun yakınıymışım gibi çağırıyor, benden de samimiyet bekliyor? Neden artık kimse rollerden, kurumlardan değil de kişilerden, dıştan tümüyle arınmış kişiliklerden söz ediyor? Neden herşey ancak ardında bir psikolojik hikâye varsa vitrinde yerini alıyor? Haber sunucularının, köşe yazarlarının, radyo programcılarının, starların konuşmalarındaki bu içtenlik, bu sahicilik merakı ne? Bir de, şu "sahicilik" sözcüğü son yıllarda neden bu kadar manidar?

Bütün bu soruları bir örnekten, haber söyleminden yola çıkarak inceleyelim. Bugün haberciliğin mesleki söylemiyle hakim biçimleri arasında önemli bir çelişki var. Nesnellik, tarafsızlık, dengelilik gibi ilkeler hâlâ habercilerin mesleki söyleminin kurucu ilkeleri olmaya devam ediyor. Özellikle de kriz anlarında, yani eleştiriye hedef olduklarında haberciler yaptıkları işi bu ilkelere dayanarak savunuyorlar. Oysa habercilikte nesnellik yerini çoktan kişisel, öznel denilebilecek bir tarza bıraktı. Bu tarzla aslında daha önce,1980'lerin ikinci yarısında haftalık haber dergilerinin hikâye üslubuyla (şu meşhur "yordu"lu cümlelerle) tanışmıştık. Haberi nesnel bir olay olarak değil, öznenin başından geçmiş, o yönüyle haber değeri taşıyan kişisel bir hikâye, bir hayat hikâyesi olarak aktarmak o yılların yeniliğiydi. Hatta bu tarz o kadar ileri götürülmüştü ki haberin merkezine yerleştirilebilecek gerçek kişiler bulunamadığında haber hayali kişilerin başından geçmiş kurgusal bir hikâye olarak yazılıyordu. Cümle kuruluşlarından kurguya, (sözcük oyunlarına, ses oyunlarına dayalı, edebi göndermeleri olan) haber başlıklarından habere eşlik eden fotoğraflara kadar bir bakıma edebiyatı taklit eden bir tarzdı bu. Haberle hikâye, olguyla kurgu, gazetecilikle edebiyat, nihayet nesnellikle öznellik arasındaki ayrımın belirsizleştiği, aradaki sınırın eridiği yıllar. O yıllarda yeni haber bölgeleri keşfetmeye, kendine resmiyet dışı yeni bir alan yaratmaya, resmi olmayan yeni bir dil kurmaya çalışan basın için bu tarz, yeni bir kamusal alan yaratmanın yollarından biriydi. Bugün bu tarzın gelişmiş örneklerini yalnızca yazılı basında değil, özel radyo ve televizyon kanallarındaki haber bültenlerinde, haber programlarında da görmek mümkün. Eski tarz nesnel haber zamanla yerini "içimizden insan hikâyeleri"ne, "hayatın içinden trajik öykü ve portrelere", "inanılmaz aile dramları"na, "dramatik öyküler 'e bıraktı. Yazılı basında olduğu gibi bu da televizyon haberinin yalnızca içeriğiyle değil, tüm haber söylemiyle; kurgusallığa, öznelliğe, kişiselliğe, nihayet edebiyata öykünen haber söylemiyle ilgili bir değişim.

Bu süreçte haber sunucularının kişiliğinin önemli bir rolü var. Televizyonda anlatıcının kişiliğinin olabildiğince bastırıldığı resmi anlatım tarzı yerini haberi sunanın kişiliğinin hissettirildiği, anlatanın da en az anlatılan kadar, hatta bazen daha önemli olduğu bir anlatım tarzına bıraktı. "Yetkisini okuduğu ha-

berden ve onu yazan aşkın kaynaktan alan"[1], tarafsızlığı baştan kabul edilmiş bir metnin olabildiğince vurgusuz bir ses tonuyla, ifadesiz bir yüzle, yorumsuz bakışlarla okuyan sunuculardan, yetkisini haberi okuyan kişinin inanılırlığından, dahası samimiyetinden alan sunuculara geçildi. TRT resmiyetinin karşısına yerleşmiş, kendini ondan farklılığıyla tanımlamış yeni bir alan: Haber aktaran değil, bizzat gündemi oluşturan, bu gündeme dair duygularını, kaygılarını da seyirciyle paylaşan, bir kurum adına değil de kendi adına konuşan, kendileri de sundukları haber kadar haber değeri taşıyan kişiler var artık karşımızda. Daha ulaşılabilir, daha içten, daha yakın figürler bunlar. Olan biteni "aktarılan bir haber"dense "paylaşılan bir hikâye' ye dönüştürüyorlar.

Kitle iletişiminde, ilk bakışta bununla bağlantısızmış gibi görünen bir şey daha var. Televizyon haberlerinin çoğu kötü haberlerdir; bize yolsuzluklardan, kazalardan, hastalıktan, cinnetten, cinayetten söz ederler. Tehlikenin, ölümün, terörün, sapkınlıkların, skandalların hüküm sürdüğü bir dünyadan haber verirler. Bir bakıma yeraltından haberlerdir bunlar; tehditkar bir kamudan, tehlikeli yabancılardan haberler. Nitekim bizimle aynı dünyada, aynı ülkede, aynı şehirde yaşayan yabancı daima bir sorun olarak, sorun çıkarttığı ölçüde ekranda yerini bulur. Bu bir gecekondulu, bir köylü, bir taşralı olabileceği gibi, şehir hayatında pek de yabancı sayılmaması gereken işçi, memur ya da öğrenci de olabilir; bu insanlar ancak sokağa döküldüklerinde, işi bıraktıklarında, polisle çatıştıklarında, uyuşturucu kullandıklarında, cinnet geçirdiklerinde, bir kazaya kurban gittiklerinde, ancak o zaman, o görüntülerle ekranda temsil edilirler. Haber bültenleri toplumun marjinal kesimlerini birer tuhaflık örneği olarak haber konusu yapmakla kalmaz (bunu bir zamanlar eşcinsellerle ilgili programlarında Ertürk Yöndem yapıyordu), aynı zamanda memuru, işçiyi, taşralıyı, köylüyü, İslamcıyı, varoşu, gençliği daima bir tehdit olarak, tehlikeli bir yabancı olarak, negatif bir örneğe dönüştürerek marjinalleştirir. Birbiri ardına sıraladığı kötü haberleriyle, korku filmi fragmanlarını andıran "satırbaşları"yla bugünün haber söylemi kamusal alanı baştan bir sorunlar alanına, muhabiri bir hafiyeye, ana haber sunucusunu bir yargıca dönüştürerek bir sınır çizer aslında. Bu sınır, haberin içinden geldiği kötü dış dünyayla haberi tüketenin özel dünyası arasındaki aşılmaz sınırdır.

Bu da bizi haberin içeriğindeki kotulukle söyleminin kişiselliği arasındaki bağa getiriyor yeniden. Bir zamanlar Marshall McLuhan'a sormuşlar, televizyonda neden hep kötü haberler gösteriliyor diye. O, bunun böyle olmadığını

1. Margaret Morse, "Televizyon Haberleri: Kişilik ve İnanılırlık", *Studies in Enternainment*, derleyen Tania Modleski. Morse'un yazısı haberlerde nesnellik ideolojisinin meşruluğunu yitirmesi, sunucunun samimiyetinin haberin hakikatinin teminatı haline gelmesiyle ilgili ayrıntılı değerlendirmelere yer veriyor.

söylemiş: "Reklamlar iyi haberlerdir." Tüketimin vaatleri açısından bakıldığında doğru bu. Ama aynı zamanda şu da doğru: Televizyon haberinin seyirciye verdiği en iyi haber, aslında kötü haberdir. Çünkü kötülük dışarıda, o içerdedir. Ölümün kol gezdiği, bu tekinsiz, bu tehlikelerle dolu kötü kamu karşısında, intiharların, ölümlerin, kazaların ve cinnetin kamusu karşısında seyircinin özel dünyası her zaman daha iyi, daha güvenli, daha adil olacaktır. Bugünün sunucusu bu özel dünyaya seslenir, seyircide kamusunu yitirmiş bir mahremiyeti, yani rollerden, maskelerden olduğu kadar yükümlülüklerden, vicdandan ya da adalet duygusundan da arındırılmış, her türlü dıştan arınmış bir içi pekiştirir. Bu yüzden de bu tarz habere denk düşen tarafsız bir sunucudansa, kötülükle iyilik, tehlikeyle emniyet arasındaki sınırı çizdiği kadar köprüyü de kurabilecek, bu gerilimin doğurduğu duyguları seyirci adına ekrana yansıtabilecek, sunduğu haberin "inanılmaz"lığını kişiliği sayesinde inanılır hale getirebilecek, bir kurum adına ya da bir mesleğin içinden konuşmaktansa samimi, sahici, duygulu bir insan olarak kendini sunan bir şahsiyettir. Bugünün haber söylemi bu yüzden kişisel bir söylemdir; seyircinin özel dünyasını, yabancılara karşı kurduğu kimliğini pekiştirmekle kalmaz, aynı zamanda seyirciyi dışarıdaki dünyayı, örneğin politikayı, devleti, kurumları da kişisel bir imgelemle, özel hayatın kalıplarıyla görmeye yöneltir.

Bu sorunlar yeni değil. Buraya özgü de değil. Jürgen Habermas 1961'de yazdığı *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde,[2] yaklaşık bir yüzyıldan beri kamunun alan olarak genişlemekle birlikte işlev itibariyle güçsüzleştiği tespitinden yola çıkmıştı. Habermas kamu derken sarayın temsili kamusallığının karşısında oluşmuş, mal dolaşımına, toplumsal emek alanına, toplumsal yeniden üretime dayalı burjuva kamusallığını kastediyordu. Habermas'a göre bu kamu aynı zamanda akıl yürüten özel şahısların, mahremleştirilmiş bir özel alan deneyimini de arkasına alan bu şahısların kamusal erke karşı oluşturduğu bir eleştirel alanı da temsil ediyordu. Habermas'ın günümüzde ortadan kalktığına inandığı imkân tam da buydu: Sermayenin merkezileşmesi, buna bağlı olarak devletin toplumsallaşması, toplumun devletleştirilmesiyle birlikte bu kamusal topluluk dağılmıştı. Piyasa yasalarının özel şahıslara ayrılmış alanı istila ettiğinden, akıl üreten kamusal topluluğun kültür tüketen bir topluluğa dönüştüğünden, mahremiyet alanıyla edebi kamu arasında bir zamanlar kurulmuş ilişkinin çözüldüğünden, kamunun özel hayat hikâyelerinin umuma bildirildiği bir alana, gösterisel, manipulatif bir aleniyete dönüştüğünden söz ediyordu Habermas. Bu,

2. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çevirenler Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yayınları, 1997.

özel hayatın kamusallaşması, diğer yanda kamusallığın da mahremiyetin biçimlerine bürünmesi anlamına geliyordu.

Habermas'tan on beş yıl sonra yazan Richard Sennett de *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nde[3] farklı bir araştırma yöntemi, farklı bir bakış açısıyla da olsa aynı temel problemle uğraşır: Bir zamanların kamusu çözülmüş, kamusal insanı ortadan kalkmıştır. Tartışmasını akıl yürütme gibi evrensel sayılabilecek bir ilkeden çok, yabancılarla kurulan ilişkinin niteliğindeki değişim etrafında kurmuştu Sennett.[4] 18. yüzyıl Avrupa şehirlerinden, özellikle de Paris ve Londra'dan yola çıkıyordu. Kamu derken aile ve yakın dost çevresi dışında gerçekleşen, çok çeşitli toplumsal grupları kaçınılmaz olarak bir araya getiren, devletin doğrudan denetiminden bağımsız sosyallik ağlarını kastediyordu. Bu anlamda kamusal hayatın odak noktası, yabancıların düzenli olarak buluşabilecekleri bir şehir coğrafyası yaratan büyük şehirdi.

Sennett 18. yüzyıl Avrupası'nda büyük şehirlerde ortaya çıkmış belli bir imkândan yola çıkıyordu. Geleneksel toplumsal tabakaların çözüldüğü, insanların artık doğal yollardan birbirleri hakkında fikir edinemediği, dolayısıyla da yabancılarla ilişki kurmanın bir adap gerektirdiği, buna karşılık yabancıların henüz bir tehdit olarak algılanmadığı, yabancılarla ilişkinin henüz riskli bir bölge olarak ayrışmadığı bir ara dönem. Sennett bu ara dönemi, bu imkânın yitirildiği sonraki dönemi tarihselleştirmek için kullandı. Tarihselleştirmeye çalıştığı, kamusal ve özel hayatın talepleri arasındaki gerilimin (ve dengenin) özel hayat lehine bozulduğu sonraki yüzyıldı. Modern kent kültürü içinde kamusal hayat değer yitirirken mahremiyetin yükselişe geçtiğine, kamusal dünyanın yerini daha kişisel, daha sahici ama daha boş bir yaşama bıraktığına işaret ediyordu. Şehrin homojen bir ekonomik birime dönüştürülmesi, insanların kendilerini koruma kaygısıyla kamudan aileye geri çekilmeleri, ailenin kamusal alandan daha yüksek ahlaki değerler içeren, daha büyük sahicilik taşıyan bir sığınak olarak görülmeye başlaması, bütün bunlar aynı değişimin farklı yüzleriydi. Kamusal hayatın göstermelik bir yükümlülükler alanı ya da ahlaki bakımdan sefil bir hayat olarak görülmesi, benliğin istek ve ihtiyaçlarından belli bir uzaklıkta gerçekleştirilen eylemlerin değer yitirmesi de hep bu tarihsel ana denk düşüyordu.

Sennett'in 18. yüzyıl Avrupa şehirlerinden yola çıkarak kurduğu hikâye, modern insanın kimliğiyle ilgili soruları tersinden sormamıza imkân tanıdığı

3. Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü* , çevirenler Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1996.

4. *Kamusal İnsanın Çöküşü*'yle ilgili ayrıntılı bir inceleme ve Sennett'la Habermas'ın yaklaşımları arasındaki farkla ilgili bkz. İhsan Bilgin, "Meta Fetişizmi Neden Başarılı Oldu?", *Virgül*, sayı 4, Ocak1998.

için önemli. Örneğin, bugün biz özel hayatın dokunulmazlığından söz edilmesine alışığız, oysa ordan bakıldığında kişiselin kamusal alana tecavüzünden söz edilebilir. Biz cinsellik üzerindeki baskılardan söz etmeye yatkınız, oysa Sennett cinsellik üzerindeki baskıya isyan ederken cinselliğin toplumsal bir boyut taşıdığı görüşüne de isyan ettiğimizi söyler. Benzer biçimde bugün biz özel hayat üzerindeki baskılara karşı çıkmaya programlıyız, oysa oradan bakıldığında özel hayat üzerindeki baskılara karşı çakarken özel hayatın toplumsal bir boyut taşıdığına da karşı çıktığımız söylenebilir. Biz kamu iletişim araçlarının mahremiyeti yıktığını söylemeye yatkınız, Sennett ise "mahremiyetin despotizmi"nden söz eder. Biz nesnelliğe burun kıvırmayı öğrendik, Sennett içinde yaşadığımız çağı "radikal öznellik çağı" olduğu için eleştirir. Nihayet biz insanların toplumsal bir eyleme katılma iradesini, yabancılarla birlikte iş görme arzusunu yitirdiklerine inanmaya yatkınız, Sennett bu açıklamanın da yanıltıcı olduğundan söz eder, çünkü burada da sırf psikolojik durumlar kaydedilmiş, bu katılım eksikliğinin nesnel nedeni, yani kamusal alanın kendisindeki zayıflama hesaba katılmamıştır. O zaman özel hayatın bugün neden bu kadar daraldığı sorusu yerini başka sorulara bırakabilir. Kamusal hayat bugün bizler için neden resmi ve yavan, göstermelik ve sahte bir yükümlülükler toplamından ibaret? Kişisel olmayan yaşantı neden bize anlamsızmış gibi görünüyor? Toplumsal olguları anlamlı bulabilmek için neden onları hep kişilik sorunlarına dönüştürmek zorundayız? Siyasal söylemi neden psikolojik terimlere tercüme ediyoruz, politikanın dili bugün neden daha hırçın, daha kişisel? Toplumsal karmaşıklık bugün bize neden başedilmez bir tehdit gibi görünüyor?

Bu ülkede Habermas'ın ya da Sennett'in anlattığı türden bir kamunun olmadığı, bu yüzden de kamusalllığın çöküş biçiminin burada farklı yaşandığı söylenebilir. Yine de, buraya özgü farklılıklar hesaba katıldığı sürece, söylenenlerin bir açıklayıcılığı var. Şundan söz ediyorum. Sennett, bir toplumsal geri çekilmenin tarihini kurmaya çalışıyordu. Burada tartıştığımız konu açısından da önemli bu. Çünkü son on-on beş yıldır bu ülkede (en azından modern şehir kültürü içinde) biz de bir geri çekilmenin içindeyiz; kamusal alana yatırılan enerji bir biçimde geri çekildi. Başka bir yerden bakıldığında bir atılım, bir hamle, bir patlama olarak görülebilecek bir şeyi neden aynı zamanda bir geri çekilme olarak görmemiz gerektiğini anlayabilmek için biraz geriye gidip bu değişimin buraya özgü nedenlerini değerlendirmemiz gerekiyor.

Daha önce de tartışıldı. 1980'ler bu topraklarda (zaman zaman uzlaşsalar, birbirinden hiçbir zaman kopmamış olsalar da) birbiriyle yarışan iki farklı söz siyasetinin sahnesi oldu. Bir yanda yasakla, susturarak, söz hakkı tanımayarak çalışan bir siyaset, diğer yanda konuşmayı kışkırtarak, sözün akıp gideceği yeni

kanallar açarak, sözün birikeceği yeni çerçeveler sunarak iş gören, susturmaktansa söze bir ortam sunan, daha modern denilebilecek bir ikinci siyaset. "Konuşan Türkiye" bu ikinci siyasetin ürünü olarak ortaya çıktı, kendini susturulmuş Türkiye'nin öteki yüzü olarak kurdu.

Bugünden geriye 80'lerin ikinci yarısına baktığımızda, o zaman orada yaşananın bir bakıma bir ilkel kültür birikimi olduğu anlaşılıyor. İki anlamıyla da ilkel: Hem bugün de süren bir kültürel ortamın ilk örneklerini içeriyordu o yıllar, hem de ilkel sermaye birikiminde olduğu gibi vahşi, kuralsız denilebilecek bir değişime sahne olmuştu. Kültürel alanda ani bir enerji boşalmasıyla birlikte giden bir patlama vardı: "Konuşan Türkiye" yeni yeni konuşmaya başlamıştı, buna imkan tanıyan piyasa yeni yeni şekilleniyordu, sözün parayla buluşabileceği kanallar yeni yeni keşfediliyordu. İlkel kültür birikimi derken de bunu kastediyorum: Reklamcılık yeni yeni sektörleşiyor, şehir bir seyirlik alana dönüşüyordu, kitle iletişim araçları bugün ulaştığı nüfuz alanını yeni yeni inşa ediyordu, kültür yeni yeni endüstrileşiyordu. Her modern ilkel birikim döneminde olduğu gibi bütün bunlar bir alan taramasıyla, bir kamuoyu araştırmasıyla, kültürel bir yoklamayla, yani iç dünyaların, cinsel tercihlerin, özel zevklerin tarandığı, adının konduğu, ilk bakışta göze çarpan bütün çeşitliliğe rağmen standartlaştırıldığı, ana akımların, kıyı bölgelerinin, normların, sapmaların, "in"lerin "out"ların, kimin ortada kimin uçta olduğunun belirlendiği bir süreçle birlikte gerçekleşti. Yukarıda tartıştığımız mesele açısından, kültürün kişiselleşmesi, kamusal dilin teklifsizleşmesi açısından önemli bu. Çünkü özel alanı kamusal alandan ayıran sınır o yıllarda belirsizleşmeye başladı. İlginin kamusaldan özel olana doğru kayması, öznelliğin diliyle kamusal dilin iç içe geçmesi, kamusal sorunların kişisel denilebilecek bir imgelemle ele alınması o yılların yeniliğiydi. Kamu özelleşirken (resmi dünyanın dışında yeni tür işyerleri, özel televizyonlar, devletin doğrudan denetiminin dışında bir kamu oluşurken) özel hayat da bir biçimde kamusallaşmıştı (cinsellik üzerinde fazlaca konuşulan bir konuya dönüşmüş, yalnızca kamusal şahsiyetlerin değil sokaktaki insanın da özel hayatı kamusal bir malzemeye dönüşmüştü).

Bugünün teklifsiz dilinin kökleri orada. Yine de bugünün özgüllüğünü anlayabilmek için süreklilikler kadar kopuşları, bazı önemli farkları da kaydetmek gerekiyor. 80'lerde hakim olan, uzun sürmüş resmi bir söylemin ardından özel hayatı yeni keşfetmiş, bunu kamusallaştırmak isteyen bir sesti. Yani bir tür keşif söz konusuydu burada; uzun zamandır göz ardı edilen, hakkı yenmiş bir bölge nihayet su yüzüne çıkmak istiyordu; gecikmiş, şiddetini de gecikmişliğinden alan bu öznelleşme, bireyselleşme, özelleşme, içe dönme söylemi içinde özel hayat daha çok da aykırı, kenarda kalmış, kıyıya itilmiş, sokağa dönük yüzüyle gündeme gelmişti. Bu iç dökmenin neredeyse politik bir dille, kendini 70'lerin solculuğundan ayırma, ona karşı kurma gibi neredeyse misyoner bir tutumla

yapılıyor olması da bunun işaretiydi. Bu yüzden bu politik dilde bir kopuş kadar bir sürekliliğin izleri de bulunabilir: Önceki yılların politik kamusu çökmüştü ama bu kamunun zamanında yok saydığı özel hayat bu kez kamusal alanda benzer bir politik ısrarla kendi payını istiyordu. Kendini nihayet kurum ve örgüt dışı, reşmiyet dışı görmenin verdiği enerji sanki bu kez bu haliyle kamusal alanda hak talep ediyordu. 80'lerdeki işyeri ilanlarını, haber başlıklarını, hatta reklam sloganlarını hatırlayanlar ne demek istediğimi anlayacaklardır: Bütün bu alanlarda hep özel imgelemle kamusalın, duygusallıkla politikanın tuhaf bir bileşimi söz konusuydu. Bütün gösteriye rağmen hâlâ bir vaat vardı orada; özel olanın kapıları sanki dışarıya, yabancılara açılıyormuş gibi duruyordu.

O yıllarda bir patlama olarak görünüyordu, bugünden geriye bakıldığında ise aynı süreci mutlak bir geri çekilme olarak tarif etmek mümkün. Çünkü bütün bu konuşma iştahına rağmen aslında kamusal alana yatırılan enerji geri çekilmişti. Ama bu geri çekilmeyi sırf ideolojik bir tercih olarak görmemek için bunun yalnızca sözden kaynaklanmayan, ideolojiyle sınırlı olmayan nedenlerini de hesaba katmak gerekiyor. Bu yüzden burada tüm şehir hayatını dönüştüren süreçlerden, şehirde farklı sınıfların karşılaşmasını imkânsız kılan operasyonlardan, büyük şehre olan göçün niteliğinin, dolayısıyla da şehirdeki yabancının kimliğinin değişmesinden, şehre yapılan müdahalelerin artık bu eksen üzerinden yapıldığından, zenginlerle yoksulları birbirine temas etmeyecek şekilde yerleştiren planlardan, özel sitelerden, özel okullardan, özel klüplerden de söz etmek gerekiyor.

Bugünden geriye bakıldığında artık sınır çizilebilir. 80'lerdeki vaat bitti. Özel hayatın kapılarını yabancılara açmayacağı, için dışa yönelmeyeceği ortada. Zaten bugünün kişisel dili artık öncülerin herşeye rağmen politik, herşeye rağmen vadeden dili (ya da öncü olsun olmasın insanların gerçekten ihmal edilmiş, kıyıda kalmış ya da henüz keşfedilmemiş yaşantılarının bu haliyle anlatımı) değil. Bundansa kurumsallaşmış şahsiyetlerin, talk show'cuların, haber sunucularının kimseye kimsenin teklifini iletmeyen, bir tehditten ibaret olmadığı zamanlarda bile alay konusu olmaktan öteye gidemeyen yabancıyı baştan dışlayan dili. İç ile dış arasında herhangi bir geçişkenliği öngörmeyen, dışını tümüyle kaybetmiş bir mahremiyetin dili. Bundan hangisinin daha çok zarar gördüğünü, kamusallığın mı yoksa her türlü dıştan arınmış mahremiyetin mi bu süreçten daha büyük zararla çıktığını önümüzdeki yıllar gösterecek. Ben bu yazıda sadece, her zaman sorduğumuz sorular yerine başka sorular sormaya çalıştım.

Son bir söz, daha doğrusu bir anı. Bu ülkede orta sınıf evlerinde oturma odasıyla misafir odasını birbirinden ayıran duvar çok önce yıkılmıştı. Salon denilen yeni mekân artık iki işlevi de birleştirecek, ev sakinlerinin oturduğu yerle

misafirlerin kabul edildiği yer aynı yer olacaktı. Yabancılar karşısındaki resmiyetin yıkılması, mahremiyetin kapılarını dışarıdan gelenlere açması olarak da yorumlanabilir bu, misafirin hepten tasfiyesi olarak da. Bu değişimin aslında ne anlama geldiğini, yani mahremiyetimizi nasıl dönüştürdüğünü düşünürken aklıma ilk gelen o sıralarda annemin daha sinirli olduğuydu. Bunun aslında basit bir nedeni vardı. Salon her an bastırabilecek bir misafire karşı daima derli toplu olmalıydı. Bu yüzden ilk salon hayatımızı diken üstünde geçirilmiş bir hayat olarak hatırlıyorum. Kapı zili çalındığında içeriye, evin mahrem bölgelerine doğru kaçışanlar, ortalığın alelacele toplanması, kapının epey gecikilerek açılması, nihayet gelenin kapıcı olduğu anlaşılınca salonu evin mahrem bölümlerinden ayıran uzun koridorda bekleşenlere tehlikenin savuşturulduğunu haber verilmesi vs.

Ben misafir odasını zihnime soğuk, işlevsiz bir bölge olarak yazmışım. Çocukken pek anlamazdım, niye ablamla ben oturma odasında yatıyoruz da misafir denen ve evimize nadiren uğrayan insanların ayrı bir odası var? O soğuk ama daima düzenli boşluk, ardından salon hayatına geçişteki ilk telaş bir geçiş anına, bir ara döneme işaret ediyormuş meğer. Yanlış anlaşılmasın: Çocukluğumun misafir odalı evlerinin yabancıyı kaydettiğini ya da konuk sevdiğini söylemeye çalışmıyorum. Tersine, pek kullanılmayan tozlu büfeleri, yapma çiçeklerle dolu kristal vazoları, misafir bekleyen gümüş şekerlikleriyle kapısı hep kapalı duran, yaşanmamışlığını kapıyı açanın yüzüne haykıran, çocuklar için saklanacak bir yer olmaktan öteye geçemeyen odalardı bunlar. İçi boşalmış işaretler. Yine de ben bugünün teklifsiz kültürüne bakarken, belki bir mesafe duygusu verir diye, aklıma iç denen şeyin ancak bir dış olursa gelişebileceğini ve hayatını buna göre düzenleyerek olmasa da bir odasını feda ederek yaşamış bu insanları getiriyorum; bir de işlevini çoktan kaybetmiş ama onsuz da yapılamayan o soğuk boşluğu.

TÜRKİYE'DE İKTİDAR VE GERÇEKLİK

Meltem Ahıska

> "Sadece bilgimizin sınırlarında yazarız, bilgimizi cahilliğimizden ayıran ve birini ötekine dönüştüren o sınır çizgisinde. Sadece böyle yazmakta kararlı olabiliriz. Cahilliği doyurmaya çalışmak yazmayı yarına ertelemektir – ya da belki imkânsız kılmaktır."
>
> (Deleuze, 1994: xxi)

1997 yılının son günü *Radikal* gazetesi şöyle bir manşet attı: "Kusura Bakma Türkiye". Manşetin hemen üstünde özrün gerekçesi vardı: "Biz geçen yıl 'artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak' demiştik, ama genç bir gazete olduğumuz için yanılmışız." Radikal sözcüğünün anlamını öne çıkararak reklam yapan ve bu kavramı geniş bir kesimin diline dolayan bu gazete çeşitli nedenlerle "radikal" imgesine yatırım yapmaktan vazgeçmiş olabilir. Ama manşetin kamusal alana gönderdiği mesaja, Susurluk olayını biraz öteleyip bakarsak, daha temel bir eğilimin yansımasını görebiliriz. Geçmişte değişimden söz etmiş olduğu için kendini genç ve naif ilan eden gazete, bize, takdir edilmeyi bekleyen olgunluğunun ilk meyvesini sunuyor: umutsuzluk. Yani, "bu ülkede hiçbir şey değişmez".

1997 yılının son günü yeni bir şey öğrenmiş olmuyoruz elbette. İçten içe bildiğimiz, her değişim umudunda unutmak isteyip ama hemen sonra hatırladığımız (hatırlatıldığımız); nesilden nesile aktarılan, bu yüzden birçok kişiyle, çoğu zaman fazla konuşmadan, paylaşabildiğimiz "kapana sıkışmışlık" psikolojisine eşlik eden bir bilgi pekişmiş oluyor sadece. Türkiye'deki egemen söylemlerin sık sık kullandığı değişme ve umut retoriğinin yıvışık yüzeyinin ardındaki asıl mesaj, "böyle gelmiş böyle gider" kabulü bir kez daha sırıtarak popülerleşiyor.

Bu yazıda yapmak istediğim bir "milletin" ruh halini tarif etmeye çalışmak değil. Türkiye'de yaşayan, birbirinden çok farklı pratiklerin içinde yer alan ve birbirleriyle mücadele eden sınıfların, kesimlerin –ve bu kategorilerin içine sığan ve sığamayan insanların– bütünü için bir genelleme yapmak hem anlamsız hem de yanıltıcı olur. Bu yazının derdi, anlayamamaktan, müdahale edeme-

mekten gelen umutsuzluğun ve ilişkili duygu ve pratiklerin –kayıtsızlık, kapana kısılmışlık, fırsatçılık, suçortaklığı– Türkiye'deki iktidar mekanizmaları içinde nasıl bir yeri olduğuna bakmak. Son derece keyfi, tekil, anlamlandırılamaz, yani rasyonalite dışı gibi görünenin, bir yapısı, kendine ait bir mantığı ve etkisi olabileceği tezinden hareketle, bu duyguların da içinde yer aldığı iktidar yapısı üzerine düşünmeye başlamak.

Bu kez iki yıl öncesinden bir başka gazete haberine dönelim. Türkiye Erozyonla Mücadele, Ağaçlandırma ve Doğal Varlıkları Koruma Vakfı (TEMA), "Köyleri evlat edinme projesi" kapsamında işadamlarına çağrıda bulunuyor: "Sizin de bir köyünüz olsun."[1] Vakfın faaliyetlerinin sınırını aşan projenin amacı, ihtiyacı olan köyleri işadamlarının himayesi altına sokmak, böylece köylerin hem sosyal ve ekonomik kalkınmasına katkıda bulunmak, hem de köyden şehre göçü durdurmak ya da azaltmak. Türkiye'de yıllardır çözülemeyen "köy sorunu'na bir çözüm olarak geliştirilen bu "yaratıcı" proje nasıl bir mantığa dayanıyor? Buradaki, en genel anlamıyla, hükümet etme meselesine daha yakından bakmakta yarar var.

Bu projenin söylemi 90'lar Türkiyesi'nden bir çok izler[2] taşımakla birlikte kökleri Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan, daha kalıcı ve daha temel bir politikanın çerçevesinde yorumlanabilir: Himayecilik. Varsayım ise çok açık: Köylüler bir hamiye, bir ebeveyne muhtaç çocuklardır. Bu varsayımla birlikte nüfusun büyük bir bölümü kendi iradesi olmayan bir nesneye dönüştürülüyor; vatandaşlık kategorisinin dışında bırakılıyor. Bunun Kemalist çerçevenin barındırdığı vatandaşlık ve halk ayrımından çok farklı olduğu söylenemez. Üstel'in (1996) "kültürel yurttaşlık" tanımında da dile geldiği gibi, Kemalist iktidar pratikte vatandaşlığı nüfusun bütününe yönelik, hukuksal bir kategori olarak değil, içi belirli vasıflarla –kökene, dile, cinsiyete ve bütün bunların ifadesi olarak kültüre dayalı vasıflarla– önceden dolmuş bir özellik olarak ele almış ve bununla iş görmüştür. Gerekli görülen vasıflara sahip olmayanlar ise kendi iradesine sahip olmayan, adına konuşulacak, temsil edilecek ama bir yandan da himaye edilecek "nesne" halktır. Aradan yetmiş yıl geçtikten sonra, aynı mantık daha yenilikçi bir jestle karşımıza çıkıyor.

"Köyleri evlat edinme" projesinde de dile gelen ve meşruiyetini milletin kurucu ideolojisinden alan himayecilik, modern iktidar kavramı içinde nasıl bir yer tutuyor? Son yıllarda Türkçe'ye, oldukça kötü çevirilerle de olsa, çoğu

1. *Yeni Yüzyıl*, 9.9.1996.

2. Çağrının devletçi söylemden farklı bir ton taşıdığı, reklam sloganını andıran bir biçimde dile getirildiği, özelleştirme politikalarıyla akrabalık taşıdığı görülebilir. Bu yönüyle de iktidarı devletin dışına, "sivil topluma" taşıma çabası olarak yorumlanabilir. Ama devletinkine çok benzer bir söylemle.

yapıtı çevrilen ve kabul gören Foucault'nun modern iktidar kavramıyla, tekil olduğunu düşünmediğim bu örneği bir araya getirmek mümkün mü? İlk bakışta hayır. Foucault'ya göre, modern iktidar, "ancak kendisinin büyük bir bölümünü gizlemesi koşuluyla" (1980: 86) iş görür ve kabul edilir. Oysa bu örnekte ve başka birçok örnekte görülebileceği gibi, Türkiye'de iktidar söylemi (söylemleri) kendini gizlemeye pek de gerek duymuyor. Hatta tam tersine iktidarın ayrık gücünü üstüne basa basa tekrarlıyor, nüfusun büyük bir bölümünü zayıf ve iradesiz ilan etmekten kaçınmıyor. O zaman Türkiye'de iktidar mekanizması nasıl bir yapı içinde işliyor? Ya da, Deleuze'ün (1988: 71) terimleriyle söylersek, iş gören "iktidar kategorileri" neler? Türkiye'de Foucault'nun Orta Çağlar ile bağdaştırdığı, "sergileme'ye dayalı, teatral bir biçim altında kurulan geleneksel bir iktidar yapısı mı geçerli? Değilse, Batılı iktidar biçimlerinden farklı bir diyagram içinde işleyen bir "modern" iktidar yapısından mı söz etmek gerekir? Yoksa Foucault'nun kavramları zaten isabetsiz miydi? Bu çok genel ve fazla kategorik sorulara cevap vermek oldukça güç. İşin içinden, "hepsi biraz doğru" deyip sıyrılmak mümkün. Yine de, eğer soru tümden anlamsız değilse, meseleyi kurcalamakta yarar var. Ancak hemen belirteyim ki, hedefim bu koskoca soruna nihai bir açıklama getirmek değil, sadece sorunsallaştırmak; özellikle Cumhuriyet'in kuruluş dönemindeki örneklerden yararlanarak yöntem düzeyinde kimi müdahalelerde bulunmak. Gerisi kuramla kurgunun, tarihle hikâyenin sınırında ifade bulan düşüncelerden öteye gitmiyor.

"Rasyonel" Çerçeveye Sığmayan Tarih

Foucault modern iktidarın bir konum ya da mülkiyet olmadığını; bir ilişki, eylem üzerine binen bir eylem olduğunu söyler. İktidar bir yere ilişkindir ama yerelleşmiş değildir. Belirli biçimler içinde ve belirli teknikler sayesinde toplumsal mekâna dağılır. Deleuze'ün Foucault yorumunda söylediği gibi, "(İ)ktidar ezilenler üzerine yatırım yapar, onların içinden onların yardımıyla geçer; onlar nasıl iktidara karşı mücadelelerinde iktidarın üzerlerindeki gücüne dayanıyorlarsa, iktidar da onlara dayanır" (1988: 71). Bu anlamıyla modern iktidar, açık baskı ya da şiddetten farklıdır. Foucault yapıtlarında, Batı tarihi içinde iktidarı işleten ve üreten çeşitli teknolojiler ve biçimler üzerinde durur, bunların geçmişten gelen biçimlerle nasıl kaynaştığını vurgular. Örneğin Hıristiyan Kilisenin "pastoral" iktidarının, itirafa dayalı modern bir iktidar yapısına uzanan soyağacını inceler. En son yapıtlarında ise, "benliğin teknolojileri" vurgulanır. Batılı sosyologlar içinde büyük ölçüde rağbet gören bu kavramsallaştırma, son yıllarda "neo-liberal" Batılı toplumları incelemek açısından daha da önem kazandı. Bireyselleştirmeye dayanan ve bireyleri kendi koruculari ilan eden "neo-

liberal" düzende, "sorumlu özgürlüğün" hükümet etmenin en önemli kaynaklarından biri haline geldiğini savunan bir görüşe göre teknik, politik ideolojinin yerini aldı. Bu yapı içinde (tekniği mükemmelleştirme açısından) hükümet etme sürekli sorunsallaştırılır, devlet ise giderek hükümet etme işinden boşaltılır. Günümüz Batılı toplumunda, "hükümet etme meselesine yönelik tedbirli, kendini eleştiren ve 'aydınlanmış' bir yaklaşım göze çarpmaktadır" (Barry vd. 1996: 8).

Bu kısa özet bile Türkiye'deki durumun Foucault'cu bir bakışla açıklanamayacağına işaret ediyor. Denilebilir ki, Türkiye'de hükümet etme hiçbir zaman teknik düzeyinde sorunsallaştırılmadı ama (ya da bu yüzden) hiçbir zaman da normalleşmedi. Eğer Türkiye'de en devletçi dönemlerde bile, devletin açık baskısı ve şiddetinden öte toplumsala yayılan –dağıtılan– sistematik bir iktidar yapısı olduğunu düşünüyorsak, bu iktidar mekanizmalarını incelemek için Foucault'nunkilerden başka kavramsal araçlara ihtiyacımız olduğu söylenebilir. Batılı modellerden özgürleşmek anlamına gelecektir bu. Ancak Türkiye'nin kendi içinde, tümüyle ayrı ve özgün bir yapı olduğunu düşünmek de sistemi, sistemin kendini sürdürmek için kullandığı bir gerekçeyle açıklamaktan öteye gitmiyor. Batı ile yapılan her kıyasta ortaya çıkan fark, "biz bize benzeriz" savunmacılığıyla geçiştirilmedi mi? Farkı özgünlük iddialarıyla geçiştirmek ya da bir fark yokmuş gibi davranmak: İkisi de aynı mantığın iki ayrı ifade biçimi. Modernliğin merkezi ve çevreyi kuşatan kapsayıcılığı içinde Batı ile Batıdışı arasındaki farkın tarihsel olarak "kurucu" anlamını ortaya koymak bana daha önemli ve anlamlı görünüyor. Yapılması gereken, "istisnaları mümkün kılan söylemsel koşulları teşhis etmek ama aynı zamanda bu istisna sayılan durumların nasıl modern iktidarın sözde evrensel biçimleri içinde zorla bastırılmış öğeler olarak varolduğunu göstermek" (Chatterjee, 1993: 13).

Aslında Foucault'nun teorik çerçevesinde buna yönelik bazı ipuçları bulmak mümkün. Foucault iktidar ilişkilerini, kendi içsel rasyonalitesi açısından değil, stratejilerin karşıtlığı çerçevesinde incelemeyi önerir. "Örneğin, toplumun aklıbaşındalıkla ne kastettiğini anlamak için belki delilik alanında ne olduğuna bakmamız gerekir. Kanuni olanı anlamak için kanundışına bakmamız gerektiği gibi" (1982: 211). Bu karşıtlık mantığını bir adım daha ileri götürürsek, "gelişmiş" olanı anlamak için "gelişmemiş" olanı incelememiz gerektiği sonucuna varabiliriz. Ancak bu noktada Foucault'nun modern iktidar kavramsallaştırmasının sorunlarına da değinmek gerekiyor.

Foucault modern iktidarın stratejilerinden, teknik ya da teknolojilerinden, makinaları ya da mekanizmalarından söz ederken, hep görünebilir ya da arkeolojik bir kazıyla ortaya çıkartılabilir bir sistemsellik varsayıyor. Belirli pratiklerin örgütlenişinde kümelenen, yoğunlaşan ve toplumsal mekana dağıtılan, kendini *söylemsel* olarak ortaya koyan, kapsayıcı bir iktidar sistemi. Oysa gün-

delik hayat içinde kimi pratik yönelişlerin, sonuçta belirli bir yapı oluştursalar da, toplumsalın görünür alanında ve iktidar söyleminde bir karşılığı olmayabilir. Bu yönelişler çok daha kısmi ve değişken, söylemsel olmayan *taktiklere* dayanabilir (oysa Foucault stratejilerden söz etmektedir); bu taktikler iktidarı maddi ve manevi ilişkiler ağı içinde sessiz ve örtük bir anlaşmayla besleyebilir, ya da iktidarın görünür söylemini başka hedefler doğrultusunda eğip bükebilir, ona kendi bağlamı içinde kolayca ortaya çıkarılamayacak anlamlar verebilir. Görünmeyen, dile gelmeyen, bilimsel bilginin alanına dahil edilmeyen bu taktiklerin derin yapısını keşfetmek için, söylemlerin rasyonel çerçeveyi aşan bir gerçekliğe gönderme yaptığı toplumlara, alanlara bakmak gerekecektir. Bu toplumlar ya da alanlar, Batılı toplumların "söylem"in dışına attıklarını geri verecek; "Batılı rasyonalite biçimi tarafından marjinalleştirilen taktikleri görünür kılacak ve açımlayacaktır (de Certau, 1986: 58).

Türkiye'nin böyle bir alan olduğunu varsayabiliriz. Türkiye'nin yazılmış tarihine taktikler ve stratejiler karşıtlığı içinde bakarak, rasyonel bilgi alanına dahil edilmeyen ve hep anlamsız, yanlış, arızi bulunan, yani Batılı rasyonalite modeliyle kıyaslamanın sonucu bir kenara itilen, "açıklanamayanlar" kategorisine havale edilen pratikleri ve durumları ele almaya başlayabiliriz. Tarihin çöp tenekesinden çıkan bu tozlu bilgiler elbette kendilerini incelemeye kolayca teslim etmiyorlar. Son derece dağınık, son derece öznel görünüyorlar. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Yakup Kadri'nin şikâyeti de bundan farklı değildi: Türkiye'deki inkılabın "plansız, teşkilatsız, kadrosuz ve tekniksiz" yürüyemeyeceğini söylüyordu Yakup Kadri. *Panorama*'da şöyle der:

> Yıllar yılıdır, geceli gündüzlü haykırıp durduğumuz (inkılâp) kelimesinin daha (i) harfi bile buraya [Diyarbakır, y.n.] aksedememiş. Kabahat kimde? Bu halkta mı? Hayır, bin kere hayır; kabahat, bir inkılâbın plansız, teşkilatsız ve tekniksiz yapılabileceği hayaline kapılanlardadır. İki üç maddelik bir kanun, vâliye, polise, jandarmaya birer emir... Her şeyi olmuş bitmiş farzediyoruz; bu kanunların, bu emirlerin – kafaların içi şöyle dursun– hatta dışını bile değiştiremediğini görmek istemiyoruz. Umumî müfettiş bey, –halkı Avrupaî yaşayışa alıştırmak için– misafirlerini akşam yemeğine smokinle kabul ediyor; bizim, lisenin müdürü ise, bütün mektebin içinde ökçesiz terliklerle dolaşıyor; biri, yeni sosyal nizamı kurmak, öbürü kafaları işlemek için iki çetin vazifeyi üzerlerine almış bulunan bu adamların her ikisi de bence, başka başka bakımlardan inkılâp metodumuzdaki aynı "*axiome*" hatasının kurbanlarıdırlar. Ne o, ne de bu bir şey yapmaya muvaffak olamayacak; her ikisi de, ağır bir çarkı, boşlukta döndürüp duracak" (Karaosmanoğlu, 1971: 91).

Türkiye edebiyatında toplumsal umutsuzluğun bu denli iç karartıcı bir başka imgesini bulmak zor. "Ağır bir çarkı boşlukta döndürüp durmak." Modeldeki "*axiome*' hatasıyla, zamansız ve mekânsız, tarihsiz bir boşluğa atılmış bir toplum. Çark yavaş yavaş döner ama hiçbir şey değişmez. Yakup Kadri'nin

modelde teşhis ettiği hata Batılı toplumlarla ve onların bilimleriyle aşinalığından ve fazlasıyla ciddiye aldığı bu bilgi sayesinde yaptığı kıyastan kaynaklanıyordu. Şevket Süreyya, Yakup Kadri ile Mustafa Kemal arasında geçen bir konuşmayı aktarır. Yakup Kadri yine teşkilatsızlıktan, sistemsizlikten yakındığında Mustafa Kemal ona, "Elbette yok çocuğum, eğer doktrine gidersek hareketi dondururuz," der (Aydemir, 1965: 502). Bu da Mustafa Kemal'in taktikler konusundaki esnekliğine, hiçbir zaman bütünsel olarak söylemleştirmediği ama zamana ve zemine[3] uygun olarak uygulamaya koyduğu daha işe yarar (çünkü bağlamı sürekli yeniden tanımlayan) bir bilgiye ve iktidar taktiklerine işaret etmektedir. Sonuçta, Kadrocuların bütüncü siyaset yaklaşımları Kemalizme egemen pragmatizm içinde "tehlikeli" bulunarak devre dışı bırakılır, an donmadan başka anlara bağlanır, tarih modelin dışında yapılmaya devam edilir, ama bir türlü tarihsellik niteliğine kavuşamaz. Ancak, tarih dışı kalsa da, Yakup Kadri'nin "ağır bir çarkı boşlukta döndürüp durmak" imgesinin karşılığı olan bilgi (ya da bir tür bilgi) toplumsal hafızadan hiçbir zaman silinmez.[4]

Ünder'in, "Kemalizmin felsefesi pozitivizm değil pragmatizmdir" iddiasına katılıyorum. Bütün Kemalist ilkelerin araçsal bir şekilde ele alındığını, pratik amaçlara göre yorumlandığını tartıştığı yazısında Ünder, çoğu yazar tarafından pozitivizm olarak yorumlanan bilim ve fennin benimsenme nedenlerinin de yine pragmatik bir hedefe bağlandığını söylüyor:

> Niçin milletimizin siyasi ve içtimai hayatında, fikri terbiyesinde rehber ilim ve fen olacaktır? Çünkü, "düşmanı mağlup eden zaferin sırrı... orduların sevk ve idaresinde ilim ve fen düsturlarını ittihaz etmektedir" (Atay 1984: 452). Çünkü "biz medeniyetten, ilim ve fenden kuvvet alıyoruz ve ona göre yürüyoruz" (Karaosmanoğlu 1984: 137). Yani, bilim ve fen kendi başına bir değer değildir, onun sonuçları arzu edilmektedir" (Ünder 1996: 49).

Ünder aynı yaklaşımla Kemalizme ilişkin öteki değerleri ve ilkeleri de ele alıyor. "Niçin milliyetçilik? Çünkü 'milli benliğini bulamayan milletler başka milletlerin şikarıdır'" (1996: 41). Kemalizmin pragmatizmini Osmanlı'daki Batılılaşma hareketinin pragmatizmine bağlayan tarihsel bir çizgi vardır. Pragmatik tutum Batı'nın ve "medeniyetin" tehditlerine karşı oluşmuş bir tür savunma konumudur. Ünder'e göre Batı karşısındaki pragmatik tutum, her şeyi kullanılabilir hale getirir; araç olarak kullanma, duygusal içsel bir özdeşleşme gerektirmez; pragmatik tutum aşağılama olanağı da sağlar (1996: 42-43). Böylece bir yandan güçlüyü (yani Batı yı) güçlü kılan ne varsa kabul edilirken, gerçekte

3. Taha Parla, Mustafa Kemal'in muhalefeti altetmek için "zamana ve zemine" uygun olarak geliştirdiği taktiklerden söz eder (Parla, 1991).

4. "Bu ülkede hiçbir şey değişmez", "Burası Türkiye, burda işler böyle", "Biz adam olmayız", "Otur oturduğun yerde" cümleleriyle gündelik hayatta yankılanıp durur.

özsel olan "mekruh" olanın alanından uzakta ve saklı tutulur. Böylece hayat, görüntü ve öz arasında ikiye ayrılır. Söylemleştirilmiş görüntü ve saklı öz arasında bir ikilik belirir.

Bu bağlamda, gerçeklik bölünmesinin Kant'ın felsefesindeki "kendinde şey" ve "görüngü" ayrımına benzer şekilde oluştuğunu görüyoruz. Ancak şu önemli farkla: Kant'a göre, "kendinde şey" bilinemez, hatta bunu bilmeye kimse teşebbüs etmemelidir. Örneğin toplumsal hukukun saf kurallarına uymaya muktedir –uyma özgürlüğüne sahip– insanlar tabi oldukları iktidarın kökenleri üzerinde akıl yürütmemelidir. Bu hem "boşuna" olacak hem de "devlet için büyük bir *tehlike* oluşturacaktır (Reiss, 1970: 143). Rasyonalizm bilinebilir ile bilinemezin ayrımını net bir şekilde çizer. Oysa Osmanlı'dan başlayıp Kemalizmle iktidarın dayanağı haline gelen pragmatik anlayışta iki tür bilginin, yarılmış hakikatin üstü hiçbir zaman örtülememiş, "aslında" bilinemez olan hep gizliden gizliye bilinmiştir; bu gizli bilgi görünürdeki yaşama kurallarını hep tehdit etmiştir. Aynı anda hem bir patoloji hem de iktidarı tehdit eden sürekli bir "tehlike" oluşturmuştur. Türkiye'de iktidar normalleşmedi derken bunu kastediyorum. Hukuk düzeninin bundan nasıl etkilendiğine daha sonra değineceğim.

Ünder'in "kendiliğinden pragmatizme" mükemmel bir örnek olarak seçtiği Osmanlı düşünürlerinden Abdullah Cevdet'in sözlerinde, yarılmış hakikat bütün açıklığıyla dile gelir:

> ... Şark kafasının söylediği yanlış değildir. Fakat bize doğru olan değil, müfid (faydalı) olan lazımdır. Bence müfid olan ve muhyi (dirilten, canlandıran), insanı hayat mübarezesi (hayat kavgası) meydanında azm-ü iradetle (azim ve irade ile) silahlandıran her şey, her yalan, her sahte, her saçma... mahz-ı hakikattır (saf hakikattır). Çünkü hayatta en büyük hakikat hayat kavgasıdır..." (aktaran Ünder, 1996: 43).

Her "yalan"ın, her "sahte"nin "saf hakikat" olduğu ama "bize özgü" olanın da "aslında" doğru olduğu bir düzende, hakikat varsayılmış bir şey olmaktan çıkar, yaşama kurallarını, iktidar stratejilerini besleme gücü azalır. Hakikat sürekli bir mücadele içinde bir *pazarlık alanı* haline gelir. Ancak öte yandan görünürdeki söylemler bu parçalanmayı, bu yarılmayı dile getirmeyecek, böylece söylemlerle söylem-dışı gerçekliğin arası iyiden iyiye açılacaktır. Bu tarihe rasyonel bilgi çerçevesinden bakan her bilme çabası hakikatin kayganlığı, ele geçirilemezliği karşısında eksiklikleri saptayacak ama *fazlalıkları* ne yapacağını bilemeyip tarihin dışına ya da çöp tenekesine atacaktır. Ama işte bu fazlalıklar, aslında Türkiye'deki çok geniş bir kesime nüfuz eden ve bu alanlardaki yeni vurgularla yeniden üretilen iktidar taktiklerinin malzemesidir.

Eksiklikler ve Fazlalıklar

Tanzimat sonrası Osmanlı'daki fikir akımlarından Kemalist iktidarın söylemine uzanan bir hat olmasına rağmen, bunu kesiksiz bir devamlılık gibi anlamak yanlış sonuçlara götürebilir. Çünkü Kemalist iktidar, yeni bir devlet kurma ve ulusu temsil etme çerçevesinde devralınan öğelerin mevcut anlamlarını silip üzerine yeni işaretler koymuş, en başta da kendisini zamanda bir sıfır noktası ile özdeşleştirmişti. Sınırları yeniden çizilmiş bir mekânda, yeni bir iktidarın meşruiyetini kabul ettirmeye çalışmıştı. Bir imparatorluğun çöküntüleri üzerinde yeni bir ulus yaratmaya çalışmak iki temel meseleyi beraberinde getiriyordu: ülke bütünlüğü ve zamanın önemi. Osmanlı aydınları bin yıllık sürelerle düşünürken, Kemalist seçkinler onyıllar içinde düşünmek zorundaydılar (Mardin 1981: 200). Yeni bağlam ayrıca toplumsal hiyerarşiyi yeniden tanımlamak üzere yeni kriterler oluşturmayı, iktisadi olanla politik olanı, politik olanla kültürel olanı, kültürel olanla bölgesel, etnik ve toplumsal cinsiyete dayalı öğeleri birleştirmeyi gerekli kılıyordu. Cumhuriyet'in seçkinleri yeni kriterler temelinde bir bütünlüğü vazederken, "var olmayan bir şeyi sanki varmış gibi oldurmaya çalışıyorlardı... 'Ulus' ve 'Batı medeniyeti' iki şifre sözcüktü" (Mardin, 1981: 209).

Bu yeni çerçeve içinde hakikatin temsili başka bir özellik kazandı. Var olmayan bir şeyi sanki varmış gibi oldurmaya çalışmak ve bunu yaparken yarılmış hakikatin bir yanını, örneğin "bize özgü" olan İslami bilgi kaynağını görünürde reddetmek, bir hakikat yarılmasından çok, fantazi ve gerçeklik arasındaki bir kopuş olarak nitelendirilebilir. Bir yanda seçkinlerin hayal ettikleri ve varmış gibi göstermeye çalıştıkları, Batılı, Türk, modern toplum fantezisi, öte yanda bundan apayrı, tüm çeşitliliği ve gerçekliğe ilişkin farkındalığı ile toplumun kendi gerçekliği. Bu fantezi ile gerçeklik arasında bir geçişlilik var mıdır? Yoksa bunlar birbirinden tümüyle ayrı, hatta birbirine zıt (çünkü biri hayal biri gerçek) iki düzey midir? Türkiye'ye Amerikan kaynaklı modernleşme kuramlarının ışığında bakanlar bu kopuşu reddedip fantezinin gerçekliğini vurguladılar. Kemalizmde, elbette Batı'ya göre "eksikleri" olan ama "Üçüncü Dünya" için öngörülen modernleşme modeline başarıyla uyan, dolayısıyla gerçekliği öngörülen bir yönde değiştiren bir cevher buldular. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasında sosyal bilimciler Türkiye'yi evrensel olarak tanımlanmış modernleşme sürecinin en başarılı örneklerinden biri ilan ettiler. Seçkinlerin yönlendirdiği, uzlaşmaya dayalı, kurumlar yaratmaya yönelik ve esinini Batı'dan alan bu süreci, sonuçta kapitalizmin gelişimini takdirle desteklediler. Bu bakışta, modernleşme sürecinde var olan, ama çabayla, iyi niyetle, Batı'yı daha iyi anlamak ve kurumsal yapıları geliştirmekle giderilecek "eksiklikler" vurgulandı. Oysa son yıllarda sosyal bilim incelemelerindeki vurgunun,

Kemalist iktidarın tepeden inmeci, ataerkil, anti-demokratik özelliklerine, halkın (ya da halkların) tarihsel ve kültürel deneyimini inkâr eden yanına kaymakta olduğunu görüyoruz. Yani, Kemalizmin gerçekliği es geçen, ulusu kendi imgesinde hayal eden ve hayal ettiklerini zorla dayatan, yine de gerçeklik karşısında fantezi olmaktan öteye gidemeyen "projesi"nden söz ediliyor artık.

Mevcut iktidarın dayanaklarını, dayatmacı milliyetçiliği, devlet yapısını sorunsallaştıran bu bakış açısı görece daha "ilerici" dursa da, fantezi ve gerçeklik ikilisiyle uğraşırken kimi yöntemsel sorunlardan yakasını kurtaramıyor. Bir fantezinin gerçeklik üzerinde zorla egemen olması, onu kendi boyunduruğu altında bunca zaman sürüklemiş olması kolayca açıklanabilecek bir durum değil. Üstelik bu fantezinin gerçekliği hiçbir şekilde kendi içine çekmeye çalışmamış olması, onun öğelerini içermemiş olması ama bir yandan gerçeklik düzeyinin fanteziyi bir şekilde kabul etmiş olması, durumu daha da çetrefilleştiriyor. Bu fantezinin üretilmesinin tarihsel koşulları nedir? Yani bu fantezi eğer toplumsal gerçeklikle konuşmuyorsa, hangi gerçeklikle konuşuyordu? Öte yandan "asıl" gerçeklik nasıl bu kadar ifadesiz kalabildi, ancak (çoğunlukla söylendiği gibi) 80'lerden sonra bir patlamayla konuşmaya başladı?

Keyder modernleşme projesinden vazgeçmemek gerektiğini savunan bir yazısında şu saptamayı yapıyor: "Türk milliyetçiliği kitlelerin sessiz ortaklar olarak kaldığı ve modernleşmeci seçkinlerin halkın hoşnutsuzluğunu içermeye çalışmadığı bir durumun aşırı örneğidir" (1997: 43). Bu yüzden Keyder'in saptaması: tepeden modernleşmenin aşılması ve yerine "tam" bir modernleşme projesinin geçebilmesi için devlet seçkinlerinin altedilmesi gerektiği. Topluma öncelik tanımak isteyen, toplumun çeşitliliğini ve taleplerini öne çıkaran bu bakışta, toplumun bir bakıma ayrık bir nesne olduğu ve kendi üzerine binen iktidar yapısı karşısında, tüm suç ortaklığına (kendine sunulmuş tüm rüşvetleri[5] kabul etmiş olmasına) rağmen bu tür "kendinde gerçekliğini" koruduğu varsayılıyor. Keyder'e göre, toplumsal alandaki sessiz ortakların tarih sahnesine modernleşmenin yaratıcı özneleri olarak çıkmasının vaktidir.

Eğer Marx'ın dediği gibi, insanlar kendi seçmedikleri koşullarda da olsa, yine de pratikleriyle tarihi yapmaya katkıda bulunuyorlarsa ve eğer tarih bu değişik yanlara çeken pratiklerin vektörel bir bileşkesiyse, Türkiye tarihinde yıllar boyunca "sessiz ortakların" tarihin gidişatında hiçbir payı olmadığını nasıl düşünebiliriz? Kimi zaman mücadeleleriyle, kimi zaman pazarlıklarıyla, kimi zaman da sessiz ama etki gücüne sahip onaylarıyla, "kitleler" olarak adlandırdığı-

5. Keyder aynı yazıda ulusal mücadeleye damgasını vuran olayların kolektif hafızada bastırıldığını, ve bastırmanın etnik azınlıklara karşı yürütülen politikaların diğerlerine sağladığı maddi ödüller yüzünden daha da etkili olduğunu söylüyor (1997: 44). Keyder'in Türkleşme sürecinde gayrimüslim azınlıklardan "Türklere" sermaye aktarımı tezi için bkz. Keyder, 1990.

mız, toplumsal hayatın içindeki özneler, örneğin, iktidar ilişkilerinden tümüyle muaf mıdır? Kitlelerin sessiz ortaklar olarak saptanması, bir yandan devlet seçkinlerini suçlu ilan ederken bir yandan da Türkiye tarihine Kemalistlerin kendi "başarı" varsayımlarının gözlüklerinden bakmak değil midir? Kitleleri, bütün bir milleti, Kemalist çerçevede temsil ettiğini ilan eden "proje"nin stratejilerini fazla ciddiye alıp bunun gerisindeki taktikleri, toplumsalın alanında çoğaltılan taktikleri görmezlikten gelmek değil midir? Kemalistlerin zorla dayattıkları iktidar yapısından söz edilen her noktada tarihin tek öznesi seçkinler gibi görünüyor; halkların kendi deneyimi ise var olan düzeni hiç etkilememiş edilgen bir nesne, bir projenin nesnesi olmaktan öteye gitmiyor. Dolayısıyla, fantezi-gerçeklik ikilisi bir türlü kavramsallaştırılamıyor. Çoğunlukla, fanteziye açıklanamayan bir tür gerçeklik, "asıl" gerçekliğe de gerçekliğini ifade edemeyen, dilsiz bir nesnellik atfediliyor. Dolayısıyla bu kez de toplumsalın alanı, gündelik hayat deneyimi bir "fazlalık" olarak kalıyor.

Türkiye toplumunun anlamlandırılamayan, ya "eksiklik" ya da "fazlalık" olarak bilimsel modellerden dışlanan yapısını tarihselleştirecek kavramlar geliştirmek gerektiğini düşünüyorum. Sınıflar, kesimler, bölgeler arası mücadele eksenini tarihsel bağlamında yeniden düşünüp ifade edecek, Türkiye özelini Batı ile ilişkili tarihsel dinamikleri içinde kavrayacak bir iktidar kuramı rasyonel bilginin kendi mekânına çekip alamadığı deneyime[6] bir başka gözle bakmak anlamına gelecektir.

Fantezi ve Gerçeklik

Chatterjee'nin Hindistan'ın sömürge olmaya karşı mücadelesi içinde milletleşmesine ilişkin tezleri de bir bölünmeyi ele alıyor (1993). Ona göre, Hindistan'ın güçlü ve yaratıcı projesi, "modern" ama Batıcı olmayan bir ulusal kültür oluşturmaktı. Ve bu "iç" ile "dış", "maddi" ve "ruhsal" alanlar arasında bir dizi ikilik yarattı. Maddi olan, ekonominin, devletin, bilimin ve teknolojinin alanlarıydı – yani Batı'nın ütünlüğünü kanıtladığı ve Doğu'nun da boyun eğmiş olduğu alanlar. Ruhsal olan ise kültürel kimliğin "özsel" izlerini taşıyan "iç" alandı. Bu tür milliyetçilikler "dış" alanda, Batı'nın modelini izlemek zorunda ol-

6. de Certau'ya göre, bilimsel bir analiz ancak kendi mekânına transfer edebildiği, taşıyabildiği nesneleri dikkate alır. Ancak yerinden kaldırılamayan, köklerinden kopartılamayan, yani taşınamayan, zorunlu olarak araştırmanın dışında bırakılır. Bu yüzden söylemler araştırma konusu olarak öne çıkarılmıştır, çünkü bunlar güvenli yerlere kolaylıkla taşınabilir, kaydedilebilir ve incelenebilir. Oysa toplumun kolayca çekilip alınamaz, başka bir mekâna taşınamaz yanları vardır: nesneleri ve sözcükleri koşullara göre kullanmak gibi (1988: 20).

duklarından, kendilerine özgü cemaati ancak "iç" alanda tasarlayabiliyorlardı. "Özsel" olanla olmayanı ayırt etmek için modernleşmiş bir kültürel mekânın ve ideolojik donanımın yaratılması gerekiyordu. "Hegemonik bir 'ulusal kültürün' oluşumu zorunlu olarak 'özsel bir geleneğin' öne çıkarılması üzerinde yükseldi, bu da sonuçta bir dizi dışlama ile tanımlandı" (Chatterjee, 1993: 132).

Chatterjee bu bölünmeleri Gramsci'den alarak kullandığı "pasif devrim" çerçevesine oturtuyor. "Pasif devrim" hem bir devrim hem de bir restorasyondur. Kısmen yeniden örgütlenmiş bir yönetim biçimi altında eski yönetici sınıfların bir bölümünü iktidar yandaşları haline getirir, kitlelerin desteğini sağlayacak kimi sınırlı reformlara girişir ama geniş halk kitlesini yönetim mekanizmasına doğrudan katılmaktan alıkoyar. "... (Ö)zgürlük, eşitlik ve kültürel damıtım idealleri geniş halk kitlelerinin sistematik olarak ulusun yeni hayatından dışlanması ile birlikte gelişti; bu kitleler egemen seçkinler tarafından temsil edilecek ve yönetilecek ama hiçbir zaman kültürel olarak önderleriyle kaynaşmayacaklardı" (Chatterjee, 1993: 134).

Kemalist iktidar pratiklerine ve söylemlerine bu gözle bakıldığında, açık sömürgecilik koşullarında olmasa da çok benzer bir gelişmeyi saptamak mümkün. Kemalizmin halkçılık söylemi ile pratikleri arasında aşılması zor bir ikilik vardır. Halkın yüceltilmesi halkın aşağı görülmesi ile atbaşı gider. Halkı inkılabın idealleri içine çekme girişimleri dışlama pratikleriyle birlikte şekillenmiştir. Halkı yeni idealler doğrultusunda harekete geçirmek için atılan her adım onları marjinalleştirmeye yönelik eylemlerle buluşur. Ama en önemlisi katı ve acımasız otoriter ilkeler ihmalle, dağınıklıkla, örgütsüzlükle iç içe geçmiştir. Bunu incelemek için en iyi örneklerden biri Halkevleridir. Yakup Kadri'nin teşkilatsızlığa, tekniksizliğe takılıp kalan bakışına dönersek, Halkevlerinden şöyle bir manzara ile karşılaşırız. 1940'larda Diyarbakır'daki Halkevinden yazılmış satırlar:

> Sana bu satırları, içinde in-cin top oynayan, Halkevi'nin çırılçıplak bir odasında yazıyorum. Bu çizgili kâğıtla, içi hâreli zarfı, biraz evvel aşağıdaki bakkaldan satın aldım. Kusura bakma. Bu kültür ocağında kitap filân şöyle dursun, hatta kâğıt kalem bile bulmak mümkün değil. Bahsettiğim geniş odanın ortasında bir büyük masa duruyor; bunun üstünde, İstanbul'dan, Ankara'dan gelmiş birtakım eski gazetelerle mecmualar hiç el değmeksizin kendiliğinden yıpranıp solmaktadır. Tanrım, hepimize sabır ve selâmet ihsan eyleye, âmin" (Karaosmanoğlu, 1971: 92).

Bu kesit Halkevleri söylemini pratikle karşılaştırmaya girişmek için küçük bir aralık sunuyor. Halkevleri 1932'de kuruldu. Gayesi, "ulusu katılaştırmak, sınıfsız katı bir kitle haline getirmekti" (aktaran Aydın, 1996: 98). Bunun için de halkın, o dilsiz nesnenin de, bu sürece katılması, uluslaşma sürecinde yer alması, konuşmaya başlaması öngörülüyordu. İsmet İnönü'nün deyişiyle, "(H)alkevlerinde milli ve içtimai hayatın temelleri terbiye suretinde,

tedris suretinde, konuşma suretinde mütemadiyen"[7] kurulmalıydı. *Halkevleri* kitapçığını kaleme alan resmi ağıza göre, inkılabın fiili yaratıcıları halkın pasif kalmasından rahatsızdı. Kitapçıkta şöyle deniyor:

> Devrimlerimizi halkın ruhuna sindirecektik: Birbiri arkasından asırları yıllara sığdıran hamleler yapmış, kararlar vermiştik, Şefinin eşsizliğine ve yürünen yolun doğruluğuna inanların en köklüsü ile inanmış Türk halkı verilen her kararın, atılan her adımın esbabı mucibesi üzerinde durmaya hacet görmüyor, vakit bulmuyor veya akıl yoramıyordu. Halkın 'madem ki Atatürk yapıyor, madem ki Cumhuriyetin işidir, elbette hayırlıdır' diye ne de olsa bir tevekkülle, pasif rızaya benzer bir inanla kalmasına gönlümüz razı değildi.[8]

Kemalist seçkinler yaptıkları işe aktif bir onay istiyorlar, Halkevlerini halkın "gönlüne de bir kıvılcım" atacak bir çözüm olarak düşünüyorlardı. Ama bu işin sadece bir yanıydı. Halkevleri modeli başka ülkelerdeki deneyimlerden yola çıkarak geliştirilmişti. "Halkevleri Talimnamesi'nde, Macar Milli Kültür Cemiyeti, Amele Jimnazları, çiftçi dernekleri; Çekoslovakya'daki 'Mazarik Halk Terbiye Müessesesi', faşist İtalya'daki Dopolavoro, Alman halk kültür teşkilatları gibi korporatist örgütlenmelerin örnek alındığı açıkça söylenmiştir" (Aydın, 1996: 109). Bu da işin öteki yanına, yani o dönemin merkezci, totaliter, faşist rejimlerinde vurgulanan tepkici modernleşmeye –modernleşmeye giden merkeziyetçi, kestirme ve "özgün" yola– vurgu yapıyordu.[9] Ancak Halkevleriyle birlikte düşünülebilecek bu iki hedef de tam anlamıyla gerçekleştirilemedi. Sonuçta Halkevleri halkın gönlüne ulaşmakta da, merkeziyetçi modernleşmeyi gerçekleştirmekte de pek etkin araçlar olamadı. Bunun dinamiklerine ve muhtemel nedenlerine daha yakından bakmak istiyorum.

Halkın eğitimi ve terbiyesi Kemalistler arasında sık sık gündeme gelen konulardan biriydi. Özellikle Halkevleri çerçevesinde, bu amaçla edebiyat, temsil gibi sanatlara büyük yer veriliyordu. "Halkın sade kafasını fethetmek için bile kalbini fethetmekten işe başlamak lazım olduğu zaten malum bir şeydi ve kalbin güzel sanatlarla fethedilebileceği bütün dünya tecrübeleriyle meydanda duruyordu."[10] Temsil bu sanatlar arasında özel bir öneme sahipti. "Halka telkin edilmesini istediğimiz güzel, iyi ve doğru bütün duygu ve bilgilerin temsil yolu ile en iyi yapılabileceğini isabetle takdir eden talimatname temsil işlerini ayrı bir şube saydı."[11] Ruhların yanı sıra bedenlerin eğitimi de öngörülüyordu.

7. *Halkevleri 1932-1935: 103 Halkevi Geçen Yıllarda Nasıl Çalıştı?*, s. 2.
8. *A.g.e.*, s. 3.
9. Aydın'a göre Türk Tarih Tezi'nin ırkçılığı da, Halkevleri'nin dayandığı korporatist anlayış da bize değil döneme özgüdür. Döneme özgü milliyetçiliğin konjonktürel bir tezahürüdür (1996: 127).
10. *Halkevleri 1932-1935: 103 Halkevi Geçen Yıllarda Nasıl Çalıştı?*, s. 15.
11. *A.g.e.*, s. 16.

"Seçkin tekler değil, gürbüz yüz binler" yaratmayı hedefleyen Halkevleri, "sporun sıhhatli ve uzun hayat, dürüst ve disiplinle tefekkür, sağlam bünya kadar sağlam karakter için de en iyi çare ve vasıtayı teşkil ettiğini muhakkak halka anlatmak" gerekliliğini üstleniyordu. Ruhların ve bedenlerin eğitimine yapılan bu vurgular Foucault'nun sözünü ettiği disipline yönelik iktidar stratejileriyle büyük bir benzerlik taşıyor.[12] Hatta o kadar ki Halkevleri söylemi içinde, Foucault'nun, örneğin cinselliğin tarihinde ele aldığı, insanları konuşmaya kışkırtan, onları kendini geliştiren ve sürekli denetleyen bir benlik söylemi oluşturmaya iten teknolojilere (en azından bunun fikrine) rastlamak mümkün. "Konuşan İnsan: İşleyen Demir" başlığı altında deniliyor ki:

> Milli birliği, halkın bir mütecanis fikir ve ruh yuğruluşu üstüne kurmayı amaç edinen Cumhuriyet Halk Partisinin Halkevleri, Cumhuriyet Devletinin temelini bütün milletin Kemalizme şuur tamlığı ile bağlanmasında bulduğu için Halkevinin salonlarından odalarına kadar kapalı açık her yerde konuşmak ve konuşturmak fırsatını aramaktadır.[13]

Çünkü:

> Geçirdiğimiz içtimai terbiye devrinin yanlışlığı birçok üstün milli vasıflarımız gibi konuşma istidadımızın da inkişafına engel olmuştur. Bu memlekette birçok zamanlar susmak yüksek terbiyenin alâmeti sayılmış, söylemek ve konuşmak çok kerre ayıp ve bazı kerre tehlikeli gösterilmiştir. ... Uzun Osmanlı despotizmi Türkleri az konuşmaya, birbirlerile anlaşmaktan çekinip dertlerini ruhları içinde boğmaya alıştırmıştır.[14]

Bu satırlara bakıp da bir ironi görmemek Türkiye'de yaşayan insanlar için oldukça zor. Konuşmanın kışkırtılmasının ve boğulup cezalandırılmasının eşzamanlı tarihini daha canlı bir şekilde mizah kitaplarında, örneğin Aziz Nesin'in kitaplarında bulmak mümkün. Ya da bunun haberini daha önceden, II. Abdülhamit devrinden veren, Aziz Nesin'in öncülü sayılabilecek hiciv ustası Eşref'in şu dizelerinde:

Vakt-i istibdâdda söz söylemek memnû' idi,
Ağlatırdı ağzını açsan hükûmet mananı;
Devr-i hürriyyetteyiz şimdi, değişti kaaide:
*Söyletirler evvelâ, sonra s..erler anani**

*Eşref, 1970; şu notla yayınlanmış: "Bu kıta, 'ana' yerine, şaka olsun diye, her vakit 'mana' diyen Selahattin Bey adındaki bir memurun, Meşrutiyet devrinde siyasal düşüncelerinden dolayı işinden çıkarılması üzerine söylenmiştir."

12. Mesut Yeğen, Foucault'cu bir bakışla Halkevlerinin Türk Devleti'nin söylemsel kuruluşunun araçlarından biri olduğunu iddia ediyor (1995).

13. *A.g.e.*, s. 27.

14. *A.g.e.*, s. 27.

Halkevlerinin kendine koyduğu disiplin hedeflerini nereye kadar gerçekleştirdiği, ne kadarını da günlük hayat içindeki düzenlenişlerle ve taktiklerle tersine çevirdiği başlı başına bir araştırma konusu. Neden Kirby'nin dediği gibi, "Halkevleri hareketi Türk köyünü canlandıran bir eğitim etkeni, bir manivela olmaya gayret ettikçe daralıyor ve dejenere oluyordu?" (1963: 71). Şimdilik, bu tarihi en azından başka türlü betimleyen metinlerle sınırlı kalıp, Kirby'nin söylediklerine bakalım:

"Köy meselesi" yazarlarının hemen hiçbiri tipik bir Türk köyünde bir gece geçirmeyi bile göze alacak zatlar değildi. Bu aydınlar köye gitmeyi azmettikleri zaman da, mesela Ankara Halkevinin 1933 yılında hazırladığı Köycülük seferinde olduğu gibi, köye ecnebi turistleri gibi, yahut Afrika'nın karanlık köşelerini keşfe çıkan seyyahlar gibi gidiyorlardı (60). ... 1933 yılında Ankara Halkevi ilk köy gezisini tertiplediği zaman birçok üyeler, memurlar, aydınlar ve politikacılarının katıldığı büyük bir kafile, bir Afrika seferine çıkar gibi, otomobiller ve otobüslerle köye vardılar. İçlerinde doktor, dişçi, şair, pedagoji öğrencileri ve Halkevi hatipleri vardı. Meçhul bir kıt'ayı keşfe çıkan bir kafileye yetecek kadar konserve yiyeceklerle teçhiz edilmişlerdi. Köy meydanına bayrak dikildikten, bazı nutuklar verildikten sonra köyün hastaları muayene ve tedavi edildi. Kafilenin köycü uzmanları köyün ve köylülerin birçok enteresan fotoğraflarını çektiler (71).

Kirby Köy Enstitüleri ile ilgili bu çalışmasında, genel olarak "köy meselesi" ve bu bağlamda Halkevleri ile ilgili ayrıntılı bir inceleme sunuyor. Vurguladığı en önemli temalardan biri aydınların halktan kopukluğu. Bu sorun ne aydınların vurdumduymazlığı, ne de çoğu zaman söylendiği gibi halkın geriliği ile açıklanamayacak kadar büyük ve çetrefil. Yönetici aydınların, çeşitli geleneklerin, dinlerin, etnik kökenlerin karışımından oluşan halka ve köylere sanki kendinden başka bir nesne, ayrı bir madde olarak yaklaşmış olmasının altında ciddi bir hakikat bölünmesi yatıyor. İktidarın kendi ayrıklığını aşamaması, kendini "yaban" olmaktan kurtaramaması, aydınların içinde de hep aşılmak istenen ama hiçbir zaman aşılamayan bir bölünmeye işaret ediyor. Halkevlerinin öznelliğin gelişmesine –konuşmaya, katılıma– dayalı terbiye stratejisi ile aşırı merkeziyetçi yapısı, hükümetin yorumlarından başka hiçbir yoruma yer vermeyen, yerelliğe ve deneyime hayat hakkı tanımayan, nüfusun büyük bir bölümünü halk olarak nesneleştiren kontrol isteği, çelişkili bir şekilde var olmuştur bu tarihte. Partinin genel merkezinden il ve ilçe başkanlarına gönderilen yazıda yer alan "Halkevlerinin umumi bir merkezi yoktur" (Türkoğlu, 1996: 99) ibaresine rağmen, halkevleri devletin diğer organları gibi merkeziyetçi bir anlayışla yönetilmiştir: "Başkan ve yönetim kurulu seçiminden yeni şubelerin açılış merasiminin ne şekilde ve nasıl olacağına, halkevlerinin çıkardığı dergilerin isminin konulmasından halkevleri salonlarında hangi piyeslerin oynatılacağına ya da hangi konuda konferans verileceğine kadar hemen hemen hiçbir konuda

merkezden bağımsız karar alma ve uygulama söz konusu değildir" (Türkoğlu, 1996: 99). Aşırı merkeziyetçi uygulama halkevlerinin katılıma dayalı iktidar stratejilerini baltalamış, özellikle merkezin uzağında, yerel katılımın tehlikeli bulunduğu bölgelerde (örneğin Kürt bölgelerinde) halkevleri ölüme terk edilmiştir. Halk ile aydınlar arasında bir zamanlar kapı[15] olarak tarif edilen engeli her aşma çabası da, fantezilerle örülen retoriğin kendi yaratıcılarını bile tatmin etmeyen soluk imgelerinden öteye gitmemiştir. Bu anlamda Kemalizmin güçlü ve hegemonik bir politik söylemi yoktur.

Tanıl Bora bir yandan Türk popülizmindeki romantizm açığına, köylü popülizminin etkisizliğine dikkat çekerken (1996: 185-86), öte yandan da "halkın geniş kesimlerinde bir toplumsal dönüşüm heyecanını ve inisiyatifini harekete geçirmekten uzak" (189) kalan seçkinlerin kendi güvensizliğini vurguluyor. Örnek olarak da, halkevlerinin merkezden hazırlanan merasim programlarında yer alan iddialı önerilerin hemen altındaki parantezlere işaret ediyor. Ankara Halkevi'nin 1932 tarihli açılış programını diğer illere de öneren (dayatan) program talimatındaki parantezler gerçekten ilgiye değer: "Yetiştirmek mümkün olursa", "yetiştirilebilirse"... Özellikle "Canlı Levha" olarak geçen üçüncü madde çelişkiyi açığa vurmak açısından mükemmel bir örnek: "Türk milletinin durdurulmaz bir iştiyak ile yükselmek istediği en medeni millet mefkuresi bir canlı tablo halinde temsil edilecektir. (İyi bir şey yapmak mümkün olmazsa vazgeçilecektir.)" (aktaran Türkoğlu, 1996: 100). Bora'nın bu konudaki yorumu şöyle: "Resmi düzeydeki abartılı özgüven telkiniyle popüler zihin evreni arasında oluşan irtibatsızlığın veya uyumsuzluğun kolektif bilinçdışında ciddi özgüven kırıcı bir etki yarattığı kestirilebilir" (1996: 189).

Bu irtibatsızlık tarihsel bir bölünmenin belirtisi olarak da yorumlanabilir. Merkezden çevreye gönderilen talimatın bir yanı sergilenmesi gereken, özellikle Batı'ya karşı sergilenmesi gereken bir gerçekliği tesis ederken, öteki yanı da küçük taktiklerle yönlendirilen, herkesin içten içe bildiği ama hiçbir zaman tam olarak açığa vurulmayan, paranteze alınan öteki gerçekliğe vurgu yapıyor. Modern bir iktidar modeli gibi duran halkevleri söylemi başka bir toplumsal pazarlığın örtüsü olarak düşünülebilir. Sanki seçkinler diğerlerine şöyle demektedir: "Resmi söyleme dahil olan her şeyin sınırını biz çizeriz ama siz bunları, dile getirmemek kaydıyla ihmal etmekte serbestsiniz." Çünkü resmi söylemin ve bunu dile getiren seçkinlerin halk denilen ayrı varlığı bilmeye tahammülü yoktu. Bu alandaki yerleşik başka iktidar ilişkilerine –ağalığa, pederşahiliğe– dayanan gerçekliği değiştirmeye gücü de yoktu. Tek çözüm bazı şeyleri gör-

15. *Türk Sözü* dergisini, derginin başyazarı Ömer Seyfettin, "uyanan, alim ve milliyetine âşık, yüksek Türk gençliği ile, hâlâ uyuyan ve bir ışık bekleyen Türk halkı arasında bir kapı" olarak tarif ediyordu (aktaran Toprak, 1995: 46).

mezden gelmek, iktidar ilişkilerinin sınırını ise pratikler ve kişisel ilişkiler düzeyinde süregiden bir pazarlığın konusu yapmaktı. İktidarın halk denilen nesneyi kendi varlığı ile aynı söylemsel mekâna çekememiş olması, aydınlarla halk arasındaki uçurumun bir yanının uğraşılamaz, hatta anlaşılmaz bir "fazlalık", bir ucube olmasını getirdi.

İktidarın İçi ve Dışı

Türkiye'de, 19. yüzyılda Avrupa'da olanların tersine, şehir hükümet etmenin ve iktidarın merkezi olarak ele alındı. Bu, Foucault'nun tarif ettiği, "kendi yasaları ve tepki verme mekanizmaları olan, aynı anda düzenlemeleri ve kargaşa ihtimallerini barındıran karmaşık ve bağımsız bir gerçeklikle" (1991: 241) uğraşmak durumunda olan rasyonel yönetim modelinden oldukça farklıydı. 1920'lerin başında, Ankara'yı kurmak, milleti kurmak anlamını geliyordu. Eski düzenin ve Batı'yla fazla içli dışlı kozmopolitliğin simgesi olan İstanbul'un karşısına milletin simgesi olarak Ankara çıkıyordu. "Ankara, İstanbul surları dışındaki bütün Türkiye'nin sembolü idi. Ermeniler ve Rumlar'la beraber hayat ve 'umran' denecek ne varsa hepsi sökülüp gitmişti. Bu şehri ve bu memleketi temelinden çatısına kadar kuracaktık," der Falih Rıfkı (1969: 351). Ankara'yı modern Türkiye'nin vitrini olarak kurma çabası da beraberinde çelişkili pratikler ve bölünmeler getirdi. Rasyonel planlamaya verilen merkezi önem planlamaya direnen pratiklerle iç içe gelişti.[16] Ankara'yı "(B)u kül ve toz yığınları içinde bir yeni devlete başkent yapmayı düşünmek değil, onun yüzüne bakmak bile cesaret kırıcı bir şeydi" (Atay, 1969: 352). Ankara'da yaşamaya alışmak yönetici seçkinler için başlı başına bir disiplin meselesiydi. "Ah bir anonim olmak, kalabalık içine karışıp kaybolmak tadına kavuşabilseydik!" (Atay, 1969: 352) diye yakınan, sık sık İstanbul'daki kozmopolit hayatı özleyen seçkinlerin Ankara'yı ve onun nezdinde memleketi sevmeyi öğrenmesi gerekiyordu.

Ankara'yı yeni iktidarın odağı, milletin çekirdeği olarak konumlayan politik söylem ancak buna inanan seçkinlerle hayat bulabilirdi. Bu inancın kurumsallaşması epey zaman aldı. Belki Türkiye tarihinde modern iktidarın disiplin edici stratejilerinin en belirgin olduğu alan seçkinlerin bir millet çerçevesinde tanımlanması, eğitilmesi, yerleştirilmesi ve iş başında eğitilmesine ilişkin olandır. Halkevlerinin bu alandaki işlevi çoğunlukla görülmemiş, gizli kalmıştır. *Halkevleri* kitapçığının giriş bölümü bu bakımdan oldukça anlamlı:

16. Şenyapılı'nın incelemesi Ankara'daki planlamanın sonuçta nasıl başarısızlığa uğradığının ayrıntılı bir dökümünü veriyor (1985).

Memleketimizi daha yakından tanımalıydık: Türkiye'yi coğrafyasından psikolojisine, tarihi eserlerinden sıhhi vaziyetine kadar yeniden tanımak ve yoklamak gerekti. Anadolu'yu yeni baştan manen ve asıl fethedecek nesilleri yetiştirecek yurtlar ve onları memleketin içine salacak teşkilat lazımdı. [17]

Memleketi tanımak ve bilmek yönetimin esas şartlarından biri gibi görünüyordu. İngiltere kraliçesi de, "Ancak kendi topraklarını bilen insan memleketi idare edebilir" dememiş miydi?[18] Ancak memleketle ilgili bilinen her şey, seçkinlerin yeni yarattıkları merkezi mekânda kurmaya çalıştıkları dünyaya ters düşüyordu. Batılı yaşayışın bilgisine sahip olmakla belirlenen kültürel ayrıcalıklarını maddi iktidarlarının temeli yaparak, onu hızla politik ve ekonomik ayrıcalığa dönüştüren ve güvence altına almaya çalışan seçkinler, modern iktidarın söylemi ile mevcut durum arasında sıkışıp kalmışlardı. Kültürel ayrıcalığın ve kurulan vitrinin onayını Batı'dan alacaklardı. Hızla gerçekleştirilen reformlar bütün dünyanın ilgisini çekmeyi başarmıştı (Dumont, 1984: 41). Ama bu vitrinin dışında kalan ve kendilerinin de kısmen dahil oldukları gerçeklikle sistem düzeyinde uğraşmak, örtük sözleşmeler üzerinde yükselen kendi ayrıcalıklarının altını oymak anlamına gelecekti. Memleketi bilme telaşı, bilmemekten dolayı duyulan derin endişeler[19] kuruluş döneminin dinamikleri içinde halledilip, yerini daha yerleşik bir örtük gerçekliğe ve gemisini kurtaranın kaptan olduğu fırsatlar dünyasına bıraktı.

Böyle kurulan bir merkezi iktidarın güvencesi hukuk olamazdı. Ayhan Aktar'ın varlık vergisi ile ilgili çalışması (1996), gayrimüslimleri hedef alan devlet politikasının (laiklikle nasıl çeliştiği ayrı bir konu) nasıl "toplum hakkında sağlıklı olarak toplanmış bilgilerden yoksun olan bürokrasi" tarafından yürütüldüğüne dikkat çekiyor. Aktar'a göre azınlık karşıtı politikanın son derece kişisel yöntemlerle yürütülmesi, bu süreçte irrasyonalitenin ağır basması Türkiye'de ırkçılığın sistemli bir politika haline gelmemiş olduğunun bir göstergesi. "Traji-komik" ve "keyfi" bulduğu bu pratikte Aktar, Batılı modellere göre önemli bir fark tespit ediyor. "Bu noktada Max Weber'in tanımladığı çağdaş bürokrasinin karar süreçlerinde yeri olmaması gereken tüm duygusal ve insani unsurlar (sevgi, nefret, kıskançlık, öç alma, eski defterleri karıştırma, vs.) devreye girmiştir" (1996: 126). Bu öyle bir sunum ki, neredeyse "bu millet adam olmaz"dan bir adım öteye geçip, "ırkçı bile olamadık" diye yakınacağız. Ancak Aktar'ın ayrıntılı çalışması çok önemli bir noktaya değiniyor: Hukuk ve pratik-

17. *Halkevleri: 1932-1935...*, s. 2.

18. Köy Enstitüsü eğitmenlerinden Rauf İnan'ın sözleri. Aktaran Findley (1996: 79).

19. Bu endişeler yine en çok Yakup Kadri'nin kitaplarında dile gelir. Örneğin *Ankara* romanında genç gazeteci şöyle der: "Korkuyorum, bu manzaranın dili gibi köylünün ruhu da bana hiç açılmayacak diye... Bu endişemde yeryüzünün gizli kalmış köşelerini bulmağa giden kâşifi andırıyorum" (1994: 88).

lerin çelişkisi. Aktar ın 1942 tarihli Varlık Vergisi Kanunu nun görüşülmesi bağlamında, Faik Ahmet Barutçu'nun anılarından aldığı pasaj hukukun bir tür göstermelik olduğunu çok iyi ifade ediyor:

> Kanunun bir de 14. maddesi üzerinde çok duruldu... Bu 14. madde konuşulurken, Başkan şunu söyledi:
> "Kardeş malını çıkartmak doğru olur. Çünkü bu hukuk esasları ile çelişiyor."
> Dayanamadım, şaka yollu:
> "İlahi, Başbakanım! Bu kanunun hangi maddeleri hukuk ilkeleri ile uyuşuyor ki..." dedim.
> Saraçoğlu, kahkahayla:
> "Maliye Vekili, dinliyor musun? Bak senin kanunun için ne diyorlar," dedi. Ve her yandan yükselen kahkahalar arasında bu maddenin ve kanunun görüşülmesi sona erdi (Barutçu, 1977: 265).

Varlık Vergisi Kanunu kapsamında gayrimüslimlerin elinden alınan eşyaların büyük bir kısmının açık artırmayla Anadolu'dan gelen eşrafa satılması, bu politikanın, her ne kadar rasyonel ilkelere dayanmasa da, birçok açıdan "işlevsel" olduğunu, ganimeti dağıtarak Türkiye'deki iktidar ilişkileri ağının pratikte tanımlanmasına ve oluşmasına katkıda bulunduğunu gösteriyor. Bu örnekte, planlamanın, hukukun, sistematik bilginin kapsamadığı, yenik düştüğü bir alanda yürütülen bir politikadan söz ediyoruz. Kişisel ilişkiler ağı içinde örgütlenen, öznel gibi duran ama ülkenin tarihinde belirli bir yeri olan sevgi, nefret, kıskançlık gibi duygular temelinde yürütülen politikalar Türkiye'deki birçok olaya damgasını vurdu. Yazının başında bunların kendini kolay ele vermeyen bir sistematikliği olduğunu öne sürmüştüm. Bu şüphenin yersiz olmadığını biraz olsun göstermiş olduğumu umuyorum. Ancak bu sistematikliğin ortaya konması için tarihe yazılmamış daha birçok deneyimin gün ışığına çıkmasına ve aynı zamanda, bunları anlamlandıracak yeni kavramsal araçlara gerek var.

Karanlık / Aydınlık

Türkiye'deki iktidar yapısının niteliklerini kavramak benim için esasen bu iktidara karşı politikaları belirleyebilmek açısından önem taşıyor. Varlığının bir bölümünü söylemsel olarak, hukuksal olarak, sonuçta rasyonel olarak ifade edilmeyen taktiklere ve pazarlıklara dayandıran bir iktidar yapısı muhalif güçlerin karşısına bir yandan, zorbalık, işkence, katliam gibi en vahşi yöntemlerle, bir yandan da ele geçirilemeyen bir deniz anası kıvamında çıkıyor. Muhalif güçleri gerçekliği tam olarak kavramayan, laiklik/İslam, sivil toplum/devlet gibi ikiliklerin alanına hapsediyor. Hukuksal düzeyde, demokratik hakların kazanımı, insan hakları, vb. verilen mücadeleler karanlıkta kalmış ve simgeleşti-

rilmemiş bir alana batıp kalıyor, parçalanarak bile olsa geri dönmüyor. Muhalif güçlerin de iktidarın neresinde, içinde mi, dışında mı durduğunu anlaması bu bulanıklık içinde çok zor.

Sözünü ettiğim parçalanmış hakikat tablosunda beliren önemli bir tema, toplumsal simgeselliğin oluşumu. Türkiye'de Batı'nın gözünden bakılarak değerlendiren dışsal gerçekliğin simgelerle yüklü olduğu görülebilir. Kılık kıyafetten dile, müzikten mimariye kadar bu simgesellik belirli bir gerçeklik alanında iş görüyor. Örneğin, Cumhuriyet Türkiyesi'nde kadınlara yapılan yatırım da bu simgeselliğin alanına giriyor. *Yeni Adam* dergisinin başyazarı Baltacıoğlu'na göre, dil devrimi ve kadınlara verilen haklar "Türk Devrimi"nin Avrupa rejimlerinin "kayıtsız ve şartsızca" taklidi olmadığının önemli bir göstergesi.[20] Burada sözü edilen kadınlar elbette büyük şehirlerdeki kadınlar. Atay'ın da dediği gibi, Mustafa Kemal, "(K)öy kadınını zorlamamıştır. Devrimlerinde evrime bıraktığı tek şey belki de budur. Köyde çok-evliliğe dahi göz yummuştu" (1969: 412). İki ayrı gerçeklik, iki ayrı hakikat. Birinin simgesel ifadesi hukukta ve söylemde yer alıyor, diğeri ise dilsiz. "Dil devrimi"ne yüklenen simgesel anlamlar bu parçalanmayı, gerçekliğin bir yanının üstünün örtülme çabasını daha açık bir şekilde gösteriyor. *Yeni Adam* dergisine dönersek:

> Kelimelerimiz yalnız aydın şuurumuzun değil, şuur eşiğinin ötesindeki karanlık iç dünyamızın da manalarını taşır... benliğimizi değiştirmek, yenilemek isterken dilimizi olduğu gibi bırakamayız, yeni anlayışlı, yeni görüşlü adam, benliğinin bütünüyle yeni olan adamdır.[21]

Bu satırların da ele verdiği gibi, Türkiye'de karanlık iç dünya yeni ve yapay dilin simgeselliği ile bastırılmıştır. "Benliğinin bütünüyle yeni olan adamın" karanlık iç dünyası kendi geçmişi ve bölünmüş halidir. Bu "karanlık dünya" sözcüğünü örtük gerçekliğin dışa vuran bir belirtisi olarak yorumlayabiliriz. Bir düzeydeki gerçekliğe monte edilen ve sabitlenen bu simgesellik aslında içselleştirilmeye çalışan bir dışsallıktır. İçsel olan ise ne tam anlamıyla inkâr edilebilmiş, ne tam anlamıyla bastırılabilmiş, ne de tam olarak ifade bulabilmiştir. İç ve dış ayrımı bulanık ve geçişlidir.

Üstü örtülmeye çalışılan gerçeklik kendini çoğaltmaya, tarihi yapmaya devam ediyor. Devlet ve iktidar toplumsal alanın çeşitli köşelerinde, çeşitli yerel pratikler içinde kendini yeniden üretiyor.[22] Merkezi iktidar bir yandan gücünü

20. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Yeni Devletin Kültür Programları", *Yeni Adam*, c. 2, s. 66, 4 Nisan 1935.

21. "Kelimeler", *Yeni Adam*, c. 1, s. 14, 2 Nisan 1934.

22. Sirman'a göre köy hayatında devletin temsili toplumsal cinsiyete dayalı belirli rollere denk düşer. Hanenin reisi, bir yandan da devleti temsil eder. Böylece devlet, köyde-

politik söylemlerle ve zor yoluyla pekiştirmeye çalışırken, bir yandan da gücünün önemli bir kısmını toplumsala yayılan iktidar odaklarını –devletin politikaları ile çelişmediği ölçüde– görmezlikten gelerek, bunlara göz yumarak sağlıyor. Zorbalıkla gevşekliğin iç içe geçtiği bir düzen bu. Böylece geçmişten kalan iktidar ilişkileri yeni olanlarla beklenmedik biçimlerde kaynaşıyor. Denilebilir ki, bugün birçok insan merkezi iktidarın söyleminin yalanlar üzerine kurulu olduğunu biliyor, ama Abdullah Cevdet'in bir zamanlar söylemiş olduğu gibi bu pragmatik hakikat düzeninde yalanların da bir işlevi var. Bu bulanıklık ve kayganlık, görmezlikten gelinen mikro iktidar odaklarının kendini yeniden üretmesine olanak sağlıyor. Bu çerçevede, Foucault'nun iktidara eşlik ettiğini düşündüğü gözetleyici bilgi tersine çevriliyor ve bilmezlikten gelme duygusuyla yer değiştiriyor. Böylece gündelik hayat içinde küçük devletçikler oluşuyor. İktidarın merkezi söylemi bunlara pay ve hayat tanıyarak yükseliyor, böylece kendini sağlamlaştırıyor, hegemonik bir özellik kazanıyor. Türkiye'de, bir bakıma tersine çevrilmiş bir modern iktidar rejiminden söz edebiliriz. Kişisel özgürlüklere pay tanıyan bir rejim ama "sorumlulaştırılmış özgürlük" anlamında değil, tam tersine "sorumsuzlaştırılmış özgürlük" olarak. Bu sorumsuzluk birçok insanı, Batılı rasyonel sistemlerin pençesinden, hesap vermenin yükünden, hafızanın ağırlığından özgürleştirerek, hafifleştirerek sisteme bağlıyor.

Türkiye'de iktidar normalleşmedi çünkü en başta seçkinlerin bu irrasyonel, bulanık sisteme ihtiyaçları vardı. Aynen sömürgeciler gibi, kendi ayrık iktidarlarını güvenceye almanın tek yolu kendi yabancılıklarını korumaktı. Onlar da bu parçalanmış hakikat düzeninde çıkarlarını korumak için pragmatik olmak zorundaydılar. Ancak iktidar normalleşmese de, duygusallaştı. Sevginin, nefretin, öç almanın, kendini göstermenin, kısacası duyguların alanına yatırım yaptı. Kışkırttı, hırslandırdı, çıkarların peşinden koşmak için dürtükledi. İnsanların kuralları yıkmak isteyen, bundan çıkar sağlayan, zevk alan arzularını yönlendirdi. Böylece modern bir uzlaşma alanı doğdu; herkese fırsatlar tanıdığı düşünülen irrasyonalitenin bekçisi olmak.

Bu irrasyonalitenin[23] tarihsel ve toplumsal bir önemi olduğunu düşünüyorum. İktidarla ve iktidarla ilişkimizde kendimizle hesaplaşırken görünürdeki söylemler kadar bu sayısız ve anlamlandırılması zor küçük bağı da hesaba katmamız gerekiyor. Bir türlü dönüp bakılamayan ama silinemeyen bu gerçekliği

ki ilişkilerin yeniden üretiminde ve dönüşümünde önemli bir değişken olur. Devlet, sayısız çelişkili etki ve anlam içeren ve sürekli değişime, yeniden tanımlanmaya tabi olan karmaşık bir ilişkiler bütünüdür (1990: 21-22).

23. "İrrasyonalite" derken bir değer yargısından söz etmiyorum. "İrrasyonalite'yi, Batı tarihinde akıl üzerine dayandırılan bilgi-iktidar sisteminin sınırlarına bakarak, Batı'nın kendi dışındakiler üzerinde kurduğu egemenliğin çerçevesinde incelemek gerekiyor. Rasyonalite ve irrasyonalite tarihsel olarak birbirini varsayan ve iç içe gelişen kavramlar.

anlayabilmek için. Çaresizlikten, umutsuzluktan, bulanıklıktan olduğu kadar fırsatçılıktan da medet uman bu düzene karşı çıkmak için. Kimsenin masum olmadığı ama düşmanların buharlaştığı bir düzende düşmanları dostlardan ayırabilmek, muhalif politikada hedefleri daha vurucu bir şekilde saptayabilmek için. Türkiye'de masumiyet henüz anlamlandırılamayan dilsiz bir varlıktan; saplantıyla televizyondaki, zenginle yoksulu, güçlüyle güçsüzü birbirine yapıştıran eski Türk filmlerini seyreden, sağır ve dilsiz bir çocuktan başka bir şey değil.[24]

24. Zeki Demirkubuz'un *Masumiyet* filmine atıfla.

KAYNAKLAR

Aktar, A., 1996, "Varlık Vergisi ve İstanbul", *Toplum ve Bilim*, s. 71, Kış.

Atay, F. R., 1984, *Çankaya*, İstanbul: Bateş A.Ş.

———, 1969, *Çankaya*, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık.

Aydemir, Ş. S., 1965, *Tek Adam: Mustafa Kemal*, Cilt 3, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aydın, S., 1996, "Türk Tarih Tezi ve Halkevleri", *Kebikeç*, s. 9.

Barry, A.; Osborne, T.; Rose, N., 1996, *Foucault and Political Reason*, Londra: UCL Press.

Bora, T., 1996, "İnşa Döneminde Türk Kimliği", *Toplum ve Bilim*, s. 71, Kış.

de Certau, M., 1988, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press.

Chatterjee, P., 1993, *The Nation and its Fragments*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Deleuze, G., 1994, *Difference and Repetition*, Londra: The Athlone Press.

———, 1988, *Foucault*, Londra: The Athlone Press.

Dumont, P. İ., 1984, "The Origins of Kemalist Ideology", *Atatürk and the Modernization of Turkey* içinde, der. J. M. Landau, Boulder, Colorado: Westwiev Press.

Eşref, 1970, *Hicviyeler*, Hazırlayan: Cevdet Kudret, Ankara: Bilgi

Findley, C. V., 1996, "Rauf İnan'ı Anarken", *Kebikeç*, s. 3.

Foucault, M., 1991, "Space, knowledge and power", *The Foucault Reader* içinde, der. P. Rabinow, Londra: Penguin.

———, 1982, "The Subject and Power", Sonsöz, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hemeneutics* içinde, derl. H. L. Dreyfus, P. Rabinow, New York: Harvaster Wheatsheaf.

--------, 1980, *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*, New York: Vintage/ Random House.

Karaosmanoğlu, Y. K., 1994, *Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları.

———, 1981, *Atatürk*, İstanbul: İletişim Yayınları.
———, 1971, *Panorama*, Cilt I-II, İstanbul: Remzi Kitabevi.
Keyder, Ç., 1990, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
———, 1997, "Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, derl. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Seattle, Londra: University of Washington Press.
Kirby, F., 1963, *Türkiye'de Köy Enstitüleri*, Ankara: İmece Yayınları.
Mardin, Ş., 1981, "Religion and Secularism in Turkey", *Atatürk: The Founder of a Nation State* içinde, derl. Ali Kazancıgil, Ergun Özbudun, Londra: C. Hurst and Company.
Parla, T., 1991, "Söyleşi", *Sol Kemalizme Bakıyor* içinde, Röportaj: Levent Cinemre, Ruşen Çakır, İstanbul: Metis.
Reiss, H. (der.), 1970, *Kant's Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
Sirman, N., 1990, "State, Village and Gender in Western Turkey", *Turkish State, Turkish Society* içinde, derl. N. Sirman, A. Finkel, Londra: Routledge.
Şenyapılı, T., 1985, *Ankara Kentinde Gecekondu Gelişimi (1923-1960)*, Ankara: Batıkent Konut Üretim Yapı Kooperatifleri Birliği.
Toprak, Z., 1995, "Aydın, Ulus-Devlet ve Popülizm", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, der. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
Türkoğlu, Ö., 1996, "Halkevlerinin Kuruluş Amaçları, Örgütsel Yapısı ve Bazı Uygulamaları", *Kebikeç*, s. 3.
Ünder, H., 1996, "Türk Devriminin Felsefesi", *Mürekkep*, s. 6, Kış-Bahar.
Üstel, F., 1996, "Cumhuriyetten Bu Yana Yurttaş Profili", *Yeni Yüzyıl*, 24-25.4.1996.
Yeğen, M., 1995, "Türk Devlet Söylemi ve Cumhuriyet Kurumları", *Mürekkep*, s. 5, Güz.

LAİKLİK VE TÜRKİYE'DE LİBERALİZMİN KÖKENLERİ

Ayşe Kadıoğlu

Bu çalışmayı ortaya çıkaran ana soru Türkiye'de liberalizmi sınırlayan faktörlerin araştırılması oldu*. Konuya duyduğum ilgi liberalizmi başlı başına bir ideoloji olarak savunmak gibi bir dürtüden kaynaklanmıyor. Bireyi ön plana çıkaran liberal motifler Türk siyasal düşünce tarihinde hiçbir zaman pek rağbet görmemiştir. Sosyalizm, Kemalizm gibi düşünce akımları bireyselliği hep geri plana itelediler. Bu düşünce akımları serpilmiş bir bireysel düşüncenin ardılı olarak gelişselerdi, belki us (*Reason*) iradenin (*Will*) önüne geçebilirdi. Ancak öyle olmadı ve Türkiye'de akıl yürütmenin yerini "izlemek" aldı. "İzindeyiz" ifadesi araba çamurluklarına ve camlarına yapıştırılmaya başladığında belki de sadece Kemalist akımın bir imgesi olmanın ötesinde bir anlam taşıyordu. Türk siyasal düşünce tarihi aslında bu "izinde" olunan düşüncelerin tarihi gibidir. Bu düşünce geleneği Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"de[1] sözünü ettiği "çıkış"ı (*Ausgang*) yapamamış ve sonuçta iradenin (yani misyonerce izleme güdüsünün) akla, muhakemeye ya da Ahmet Ağaoğlu'nun ifadesiyle dimağa galebe çaldığı ya da başka bir ifadeyle "vatandaşın bireye öncelikli olduğu" bir durum oluşmuştur.[2]

Türkiye'de liberalizmi sınırlayan faktörlere düşünce tarihi açısından bakıldığında Türk laikleşmesine biçimini veren felsefi temellerin liberalizmi de etkilediği ortaya çıkmaktadır. Bu metni hazırlarken ilk olarak Türk laikleşmesi ve din-devlet ilişkisi ile ilgili literatür içinde iz sürdüm. Türk laikleşmesinin doğa-

* Bu çalışmaya çeşitli aşamalarındaki katkılarından dolayı Simten Çoşan, E. Fuat Keyman ve Erdağ Aksel'e teşekkür ederim.

1. Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" *Kant's Political Writings* içinde (der. Hans Reiss), Cambridge University Press, Cambridge, 1970, ayrıca bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader* (der. Paul Rabinow), Pantheon, New York, 1984.

2. Türkiye'de vatandaş-birey ayrımına daha önceki bir yazıda değindim; bkz. Ayşe Kadıoğlu, "Cumhuriyet Kadını: Vatandaş mı Birey mi?", *Varlık*, 1069, Ekim 1996, s. 12-15. Ayrıca bkz. Ayşe Kadıoğlu, "Citizenship and Individuation in Turkey: The Triumph of Will Over Reason", *CEMOTI*, Paris (basılıyor).

sını ve evrimini çalışmaya başlayınca, ister istemez Cumhuriyet epistemolojisinin evrilmesi gündeme gelmektedir. Bu epistemoloji ilk olarak, Cumhuriyet seçkinlerinin Şark ve Garp arasında yaptıkları özcü ayrıma ve ikinci olarak da çağdaşlaşmayı toplumsal bir erek olarak koyan seçkinci bir toplumsal mühendislik anlayışına dayanmaktadır.[3] Metnin ikinci bölümünde ise Prens Sabahattin ve Ahmet Ağaoğlu'nun liberallikleri arasındaki farklara işaret ettim.

Kısaca özetlemek gerekirse bu metnin iki tezi var: Birincisi Türk laikleşmesini belirleyen pozitivist felsefenin Türkiye'de liberalizmin de sınırlarını belirlediği savı; ikincisi ise Prens Sabahattin ve Ahmet Ağaoğlu'nun liberallikleri arasındaki farkın her iki düşünürün içlerinde bulundukları dönem ve bağlam temelinde değerlendirilmesinin Türkiye'de liberal söylemin tıkanma noktalarını belirtmesi açısından öğretici olduğu savı. Her iki liberalizmin arasındaki fark, aynı zamanda İttihat ve Terakki içinde ağırlığı gittikçe belirginleşen İttihatçı kanadın felsefe ve görüşlerinin yerleşmesi ile ilgilidir. İttihat ve Terakki içinde İttihatçı kanadın düşüncelerinin ağırlık kazanması daha sonraki Türk siyasi düşünce tarihinin temeline atılmış bir harç gibidir. Prens Sabahattin İttihatçı kanat ile mücadele etmiş ve yenilmiştir. Ağaoğlu ise aslında İttihatçı bir liberaldir. Dolayısıyla Ağaoğlu'nun liberalizmi içindeki pozitivist ve dayanışmacı motifler Prens Sabahattin'e kıyasla çok daha ağırlıklıdır.

Prens Sabahattin'in Jön Türklüğü ve İttihat ve Terakki ile ilişkisi kendisinin özel çabasıyla Paris'te toplanan 1902 Birinci Jön Türk Kongresi'nde zirvedeydi. 1902 Jön Türk Kongresi temelde İttihatçı kanat ile Liberal kanat arasındaki bölünmeleri açığa çıkarmış ve İttihat ve Terakki'nin bölünmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak, Birinci Jön Türk Kongresi'nde İttihatçı kanadın egemenliği henüz kesinleşmemişti. Dolayısıyla liberalizm bu kanadın felsefesinin etkisi altına girmemişti. Oysa Ağaoğlu'nun liberalliği özellikle Serbest Fırka (1930) denemesinin sonrasında gündeme gelmektedir. Her ne kadar Ağaoğlu Serbest Fırka öncesinde de liberal bir potansiyel içeren yazılar kaleme almışsa da, İttihat ve Terakki ile ilişkilerini asıl olarak İttihatçı kanadın egemenliği sonrasında ilerletmiştir. Bu da Ağaoğlu'nun liberalizminin sınırlarının oluşumunda ve belirlenişinde oldukça etkili olmuştur. Özetle, Ağaoğlu'nun düşüncelerinin belirdiği dönem ve bağlam liberalizmin gelişmesi bakımından pek elverişli değildi. Bu nedenle Ağaoğlu'nun liberalizmi pozitivist ve dayanışmacı bir çizgide gelişmiştir.

Bu pozitivist ve dayanışmacı felsefe aynı zamanda Türk laikleşmesinin de temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Sonuçta Türkiye'de liberalizm bu felse-

3. Cumhuriyet epistemolojisini irdelediğim bir çalışma için bkz. Ayşe Kadıoğlu, "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s", *Muslim World*, LXXXVIII/1, Ocak 1998, s. 1-21.

fe temelinde çizilmiş bir çerçeve içinde hareket etmek durumunda kalmıştır. Bunu yapmadığı dönemlerde ise laiklik ilkesinden ödün veriyor durumuna düşmüştür. Prens Sabahattin'den başlayarak Türkiye'de liberal düşünce ile köktendinci düşünce arasındaki mesafeyi muhafaza etmek oldukça zor olmuştur. Liberal düşünceleri dile getirenler sık sık mürtecilikle suçlanmışlardır. Bunun temelinde gerek Türk laikleşmesinin gerekse de Türk liberalizminin felsefi kökenlerinde yatan, İttihatçı kanadın benimsediği pozitivist görüş vardır. Liberal düşünce ile köktendinci düşünce arasındaki mesafenin muhafaza edilememesi bugün Türkiye'de demokratik bir açılım olasılığının önündeki en önemli engellerden birini oluşturuyor.

Türk Laikleşmesi

Literatürde din-devlet ilişkileri konusunda en fazla atıfta bulunulan eserlerden biri Roy Wallis ve Steve Bruce'ın geliştirdikleri "sekülerleşme tezi"dir.[4] Bu tezin içinde barındırdığı modele göre modernleşmenin üç temel sürecine koşut olarak toplumlarda dinin sosyal önemi azalmaktadır. Bu süreçler toplumsal farklılaşma, toplumsallaşma ve rasyonelleşmedir. Toplumsal farklılaşma ile eğitim, sağlık, refah ve sosyal kontrol alanlarında özelleşmiş rol ve kurumların ortaya çıkması anlatılıyor. Bu rol ve kurumlar dinsel rol ve kurumların önemini azaltmaktadır. Sosyal farklılaşma aynı zamanda, iktisadi büyüme, sınıfların ve farklı mesleklerin belirmesi ve bunun sonucunda da ortak ahlaki değerlerin parçalanmasına yol açan farklı ve çoğul yaşam deneyimlerinin ortaya çıkması anlamına gelir. Toplumsallaşma ise, günlük yaşamın yerel düzeydeki düzenlemelerden ziyade modern ulus-devletler çerçevesinde belirlenmesi anlamına gelmektedir. Dinin temel kaynağı yerel cemaatler olduğundan, toplumsallaşma dinin meşruiyetini zedeleyici bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Rasyonelleşme ise insanların düşünme ve hareket etme biçimlerinde temel bir değişikliğe işaret eder. Buna göre, verimlilik temelinde düşünülmüş teknik yöntemler ile kader, inanç gibi ölçütleri dışlayarak, bu dünyaya mahsus amaçların güdülmesi söz konusu olmaktadır. Wallis ve Bruce'a göre bu süreçlerin evrilmesi sonucu din kamusal alandaki önemini yitirmekte ve toplumsal düzen dokusunun çatlaklarına doğru itilmektedir. Bunun sonucu olarak din kamusal alandan özel alana doğru kaymakta ve bir "tercih" meselesi ya da boş zamanlara ait edimlere koşut olarak düşünülmeye başlanmaktadır. [5]

4. Roy Wallis ve Steve Bruce, "Secularization: The Orthodox Model", Steve Bruce (der.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press, Oxford, 1992, s. 8-30.

5. *A.g.e.*, s. 13.

Sekülerleşme tezi çeşitli Hıristiyan geleneklerine referansla ortaya çıkartılmıştır. Batıda sekülerleşme bir süreç olarak gündeme gelirken, Müslüman dünyasının daha az gelişmiş yapılarında bu tezin "model" yönü ön plana çıkmıştır. Modernleşme ve sekülerleşme arasındaki bağlantıyı teslim eden kimi Müslüman ülkelerdeki yönetici seçkinler, sekülerleşmeyi modernleşme projelerinin temel taşı olarak belirlemeye başlamışlardır.

Modernleşme okulunun en önemli aksiyomlarından biri modernleşme ile sekülerleşme arasında kurulan düz bağlantıdır. Modernleşme bağlamlarında modernleşme okulunun geliştirdiği önermeler ters nedensellikler içinde anlam kazanmaktadır. Yani sekülerleşme tezine göre modernleşmenin temel üç süreci evrildikçe dinin toplumsal öneminin azaldığı iddia edilirken, modernleşme bağlamlarında bu önerme "dinin önemi azalırsa modernleşme olabilir" şeklinde algılanmaktadır. Bu ters nedensellik ilişkisi sonucu sekülerleşme bir proje haline gelir ve modernleşmenin bir koşulu olarak görülmeye başlanır. Modernleşme bağlamında böylesi ters nedensellikler kurulmasının arkasında ise "Şarkın Şarklılaştırılmasına" yol açan Şarkiyatçı söylem bulunmaktadır. [6]

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü Şarkiyatçılar tarafından İslam ile açıklanmaya çalışılmış ve bunun sonucunda yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni muassır medeniyetler seviyesine çıkarmak söz konusu olduğunda da sekülerleşme bir proje olarak gündeme gelmiştir. Sonuçta sosyal farklılaşma, toplumsallaşma ve rasyonelleşme çerçevesinde modernleşmenin sekülerleşmeye yol açacağı beklentisinin yerini, sekülerleşmenin modernleşmeye yol açacağı şeklinde kurgulanmış bir nedensellik ilişkisi almıştır.

Dinsel kurumları geleneksel olarak otoritesi altında tutmuş olan Osmanlı devleti, hikmet-i hükümetini sürdürebilmek için Batılılaşma reformlarına teslim olmuştur. Dinsel kurumları devlet otoritesi altında bulundurma geleneği Cumhuriyet Türkiyesi'nde de sürdürülmüştür. Ancak Türkiye Cumhuriyeti hikmet-i hükümetini sürdürebilmek maksadı ile Batılılaşma reformlarına teslim olmanın ötesinde, Batılılaşmayı temel meselesi haline getirmiştir. Bu çerçeve içinde, sekülerleşme temel umde olarak belirmiştir. Bu sekülerleşme çağdaşlaşma ile eş anlamlı olarak algılanmaya başlanmıştır. Özellikle İkinci Meşrutiyet (1908) sonrasında sekülerleşme ile çağdaşlaşma ve Batılılaşma arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmaya başlanmıştır. Bu dönemde belirmeye başlayan sekülerleşme eğilimleri bir yandan İttihat ve Terakki içindeki dönüşümleri yansıtırken diğer yandan Batılılaşmanın temel amaç olarak ortaya çıkmasının izlerini taşımaktadır.

6. Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979.

İlk Liberaller ve İttihat ve Terakki İçindeki Dönüşümler

İkinci Meşrutiyet'in ilanına kadar, Osmanlı toplumu içindeki temel siyasal mücadele, Sultan ve onun temsil ettiği devlet kademeleri ile İttihat ve Terakki arasında cereyan etmiştir. Bunun yanı sıra İttihat ve Terakki'nin kendi iç çatışmaları da İkinci Meşrutiyet sonrası beliren rejimin doğası açısından belirleyici olmuştur. Jön Türkler Birinci Meşrutiyet'in (1876) hemen ertesinde gelişen Abdülhamit'in istibdat rejimini devirmek amacıyla çeşitli Avrupa şehirlerinde mevzilenmiş Osmanlı aydınlarından oluşmaktaydı.[7] Jön Türkler ilk olarak 1889'da İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurmuşlardır.[8] Paris'te çıkardıkları *Meşveret* isimli derginin üzerinde "Jön Türklerin yayın organı" ifadesi yer almaktaydı. İlk başta İttihad-ı Osmani ismi ile kurulan cemiyet daha sonra Ahmed Rıza'nın cemiyet içindeki etkinliğinin artması ile Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak anılmaya başlanmıştır. Ahmed Rıza, Auguste Comte'dan (1798-1857) ve pozitivist felsefeden fazlasıyla etkilenmişti; pozitivizmin şiarı olan nizam ve terakki (*ordre et progrès*) ilkesini kendisine temel alıyordu. İttihat ve Terakki içinde Ahmed Rıza önderliğindeki pozitivist İttihatçı kanatla Prens Sabahattin önderliğindeki liberaller arasındaki bölünme en açık biçimde Birinci Jön Türk Kongresi'nde ortaya çıkmıştır. [9]

Liberaller temelde pazar ekonomisi koşullarını hareketlendirmek için şahsi teşebbüs ve adem-i merkeziyet ilkelerini savunmuşlardır. İttihat ve Terakki içindeki liberaller seçkin, eğitimli ve Batılı aydınlardan oluşmaktaydı. Bu kişiler yabancı dil bilmeleri itibarıyle İstanbul'daki sefaretlerle yakın ilişki içindeydiler. Kimi dinci gruplar da ademi-merkeziyetçiliğin kendilerine daha fazla ba-

7. "Jön Türkler" terimi böylelikle evrensel olarak kendi ülkelerindeki rejimi devirmek için başka ülkelerde mevzilenen aydınlar için kullanılagelmiştir.

8. İttihat ve Terakki Cemiyeti ilk olarak İttihad-ı Osmani Cemiyeti adı ile kurulmuştur. 1895'te adı Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti olarak değiştirilmiştir. 1902 Birinci Jön Türk Kongresi'nden sonra Cemiyet ikiye bölünmüş ve liberal kanattakiler Prens Sabahattin önderliğinde Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni kurmuşlardır. 1902-1906 arası cemiyetin faaliyetleri duraklamış, 1906'da İstanbul'dan kaçan bazı üyelerin katılımıyla cemiyette yeni bir hareketlenme gözlenmeye başlanmıştır. Bu hareketlenme Türkçülük motiflerinin ön plana çıkmasıyla kendini göstermiş ve İkinci Jön Türk Kongresi'nde (1907) artık Türkçü, merkeziyetçi, İttihatçı kanadın Osmanlıcı, adem-i merkeziyetçi, liberal kanada olan üstünlüğü açığa çıkmıştır. 1906'da yenilenen cemiyet Terakki ve İttihad Merkez-i Umum-i Dahilisi ve Terakki ve İttihad Merkez-i Umum-i Haricisi isimlerini almıştır. İkinci Meşrutiyet sonrasında ise ismi yine Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve daha sonra da Fırkası olarak değiştirilmiştir. Bu metinde İttihad kelimesi İttihat şeklinde Türkçeleştirilerek kullanılmaktadır.

9. Bu bölünmeyi sınıf temelleri ile açıklayan bir çalışma için bkz., Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London and New York, 1993, özellikle s. 33-51.

ğımsızlık vereceği beklentisiyle bu kanadı desteklemişlerdir. Liberaller, İngiltere'nin yeni kurulacak meşruti monarşi rejimini desteklemesi beklentisi içindeydiler. İngiliz müdahalesi meselesi İttihat ve Terakki içindeki ilk bölünmenin temelinde yer almaktadır. 1902 Jön Türk Kongresi'nde müdahaleciler liberal kanat içinde, müdahale karşıtları da İttihatçılar içinde mevzilenmişlerdir.

Müdahale karşıtlığı teması ile ortaya çıkan İttihatçı kanat daha ilk baştan kendi içinde milliyetçi bir damar barındırmıştır. İttihatçılar, liberallere kıyasla aşağı orta tabakadan gelmekte ve genelde öğretmenlik, kamu görevi ve ordu içinde birtakım görevler ile meşgul olmaktaydılar. İttihatçılar Sultanı ve yüksek bürokratları sınırlayıp iktidarı kendilerinden müteşekkil bir meclise taşımayı amaçlıyorlardı.

Liberaller şahsi teşebbüsü geliştirecek düzenlemelere önem verirken, İttihatçılar yukarıdan bir devrimi gerçekleştirecek bir devlet arayışı içindeydiler. İkinci Meşrutiyet sonrası, İttihatçıların açıkça güçlenmesi ile Türkiye Cumhuriyeti rejiminin temelindeki pozitivist motifler ağırlık kazandı. İttihatçıların güçlenmeleri için iki önemli badireyi atlatmaları gerekmiştir. Bunlardan biri 31 Mart Olayı (1909), diğeri ise 1912 Birinci Balkan Savaşı sonrası gündeme gelen Edirne meselesidir.

31 Mart Olayı 1909'da , 1908 Kasım-Aralık seçimlerini kazanan İttihat ve Terakki hükümetinin görevden alınması ve görevin İngiliz yanlısı Mehmed Kamil Paşa'ya verilmesiyle gündeme gelmiştir. İttihat ve Terakki meclis içinden yeni hükümete daha kurulmadan önce güvensizlik oyu çıkartmayı başarmış ve seçim sonrası gerçekleştirilmeye çalışılan darbe girişimini başından savmayı başarmıştır. Bunun üzerine İttihatçılara karşı olan gruplar bir karşı hareket başlatmış ve tepkilerini dinsel sembollerle dile getirmişlerdir. 31 Mart günü İstanbul sokakları "şeriat isteriz" naralarıyla çınlamıştır. Olay Makedonya'dan gelen Üçüncü Ordu tarafından bastırılmış ve İttihatçıların konumunu pekiştirmiştir. 31 Mart Olayı liberalizm ile köktendinci düşünce arasındaki mesafenin muhafaza edilemediği ilk dinsel motifli ayaklanmadır. 31 Mart Olayı sonrası Prens Sabahattin tutuklanmış, daha sonra serbest bırakılmasına rağmen ülkeyi terk etmek durumunda kalmıştır.

İkinci Balkan Savaşı sonrasında (1912) ise Batılı güçler Edirne'nin kendilerine bırakılmasını talep edince, İttihatçılar 23 Ocak 1913'de bir darbe gerçekleştirerek Babıali'nin Edirne'yi elden çıkarmasına engel olmuşlardır. Ocak 1913, İttihatçıların liberaller karşısında güçlerinin "geri dönülmez bir biçimde" pekiştirildiği bir noktayı temsil etmektedir. Bu tarihten sonra Türkiye'de liberalizm İttihatçıların benimsediği temel felsefeye bağlı olarak gelişmiştir.

İttihatçıların dünya görüşü Comte'çu bir çizgide yani pozitivist felsefe çerçevesinde evrilmiştir. Buna göre ilerleme, giderek teolojiden uzaklaşma, doğanın ve toplumun bilimsel yöntemlerle çalışılmasına olanak tanıma şeklinde ta-

nımlanmıştır. İttihatçılar ilerlemeyi uzmanların ve toplumsal mühendislerin önderliği doğrultusunda bir hareket olarak algılamışlardır. Bu seçkinci düşünce biçimi, toplumun yukarıdan şekillendirilmesi doğrultusunda, toplumsal süreçleri projelere dönüştürmüştür.

Bu noktada açıkça görülmektedir ki, İttihatçı düşüncenin Türkiye Cumhuriyeti rejiminin temeline yerleşmesi liberal düşüncenin de çerçevesini ve sınırlarını çizmiştir. Bu tarihe kadar gündemde olan liberal düşünceyle bu tarihten sonra beliren liberal düşünce tam da bu dönemde kesin çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Prens Sabahattin ile Ahmet Ağaoğlu'nun liberalizmlerinin arasındaki farklar da işte bu noktaya getirdikleri açıklık nedeniyle önem taşımaktadır.

İttihat ve Terakki içindeki liberal kanat Osmanlıcılığı öne çıkarıyordu. İttihat ve Terakki içinde İttihatçıların öne çıkmasıyla ve özellikle 1902 Jön Türk Kongresi sonrasında, Osmanlıcılık giderek yerini Türkçülüğe bırakmaya başlamıştır. Zaten İttihatçı düşüncenin doğal uzantısı milliyetçilik ya da Türkçülük idi. Bu damar İttihat ve Terakki içinde 1906 sonrası yenilenme ile iyice belirginleşmiştir. Bu dönemde önceleri kültürel bir akım olarak var olan Türkçülük giderek siyasal bir akım haline gelmeye başlamıştır.[10] 1907 Jön Türk Kongresi'nde artık müdahalecilik konusundaki öneriler tamamen devre dışı kalmıştır. İlerideki yıllar İttihat ve Terakki kadrolarında Türkçülük cereyanının giderek yayılmasını getirmiştir.

Türkçülüğün Osmanlıcılık karşısında giderek galebe çalması, pozitivist bir sekülerleşme –ki buna laiklik diyoruz– anlayışıyla birlikte gelişmiştir. Gerek Türkçülük gerek laiklik aslında Batılı olmak doğrultusunda benimsenmiş ilkelerdir.[11] İttihatçı görüşlerin temel çıkış noktası pozitivist felsefedir. Ayrıca imtiyazsız, sınıfsız bir toplum yaratma güdüsü de dayanışmacı bir toplum modelini çağrıştırmaktadır. Pozitivist felsefe teleolojik (ereksel) ve teolojik (dinsel) bir sekülerleşme projesine yol açarken, dayanışmacı toplum modelinin yansımaları da daha sonra beliren tüm düşünce akımları içinde temel bir damar oluşturmuştur. İttihatçı düşünce temelinde şekillenen bu dünya görüşü, aynı zamanda sekülerleşme ve çağdaşlaşma arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmasına da neden oldu. Çağdaş olmanın, ilericiliğin ön koşulunun laiklik olarak belirmeye

10. Yusuf Akçura'nın Mısır'da yayımlanan *Türk* isimli bir dergide 1904 yılında çıkan "Üç tarz-ı Siyaset" başlıklı yazısı Türkçülüğün kültürel bir akımdan giderek siyasal bir akıma dönüşmesinin habercisi gibidir.

11. Ahmet Ağaoğlu'nun Türkçülüğü bu anlamda çok önemlidir. Kanımca Ağaoğlu öncelikle Batıcıdır, Türkçülüğü de Batılı olmak için bir gereksinim olarak algılamıştır. Dolayısıyla Türkçülüğü Batıcı motiflerle bezenmiştir. Bkz. Ahmet Ağaoğlu, "Garp ve Şark", *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992 (ilk basım yılı 1923).

başladığı noktadan itibaren gündeme gelen tüm siyasal düşünceler, çağdaş olma güdüsünü içlerinde barındırdıkları nisbette, açık ya da gizli bir laiklik modelini kucaklamışlardır.

Sekülerleşme ve Çagdaşlaşma: Nedensel Bir İlişki

İkinci Meşrutiyet sonrası dönemde Batıcılık Türkçü motiflerle zenginleştirilmeye başlandı. Bu Batıcılık türü, laikliği temel meselesi haline getirdi. Bu anlamda Batıcılık, Arap karşıtı ve İslam karşıtı bir literatür içinde gözlemlenmektedir. Örneğin, İkinci Meşrutiyet'in ilanından aşağı yukarı on yıl önce İttihatçı Hüseyin Cahit Yalçın (1875-1957), Osmanlı toplumunda insanların kendilerini Arap medeniyetinin zincirlerinden kurtarmaları ve Avrupa medeniyetine dönmeleri gerektiğini söylemektedir.[12] Arap medeniyetini ve İslamı geri kalmışlığın nedeni olarak saptayan bu Şarkiyatçı görüş sonuçta laiklik ile çağdaşlaşma, yani Batı medeniyetleri seviyesine yükselme arasında nedensel bir ilişki kurmaktadır. Laikliğin çağdaş olmanın bir önkoşulu olarak saptanmasıyla birlikte 1917'de laikliğe yönelik ilk düzenlemeler –Şeyhülislam makamının Adalet Nezaretine bağlanması, Hukuk-u Aile Kararnamesi gibi– gündeme gelmeye başlamıştır.

Görülüyor ki Türk sekülerleşmesi, yani laiklik, teolojinin karşısında konumlanmıştır. Bu sekülerleşme, Locke'çu anlamda bir süreçten oldukça farklıdır. Bu sekülerleşme laiktir, yani yukarıdan aşağıya, dine dair tüm açılımları karşısına alarak kontrol etme, kendi amaçları doğrultusunda kullanma güdüsünü içerir. Böyle bir sekülerleşme dinsel "tercihleri" özel alana itelemez. Aksine özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımı yok eder. Çağdaş insan manzaralarını Batılı kostümlerde arar. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Türkiye'de laiklik özel alanda da bir yükümlülük, vatandaş olmanın bir koşulu olarak belirmiştir. Sekülerleşme ile çağdaşlaşma arasında kurulan bağ liberal düşünceye de sirayet etmiş ve Türkiye'de vatandaş öncesi bireyin ortaya çıkmasını engellemiştir. Özellikle Ağaoğlu'nun liberalizmi bireyin dimağından ziyade vatandaşın iradesine önem veren bir liberalizm olarak karşımıza çıkmakta ve Türkiye bağlamında liberal düşüncenin sınırlarını göstermesi açısından öğretici olmaktadır. Türkiye'de liberalizmin kökenlerine inilerek Prens Sabahattin ile Ahmet Ağaoğlu'nun düşünceleri arasındaki farkların irdelenmesi bu açıdan son derece aydınlatıcı olmaktadır.

12. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı yayınları, İstanbul, 1978, s. 377-78 içinde zikredilmiştir.

Prens Sabahattin ve İttihatçılara Karşı Liberal Muhalefet

Prens Sabahattin 1878 yılında İstanbul'da doğdu. Annesi Sultan Abdülmecit'in kızı ve Sultan Abdülhamit'in kardeşiydi.[13] Babası Sabahattin'in ve kardeşi Lütfullah'ın eğitimlerine büyük önem verdi ve bu iki genç edebiyat, sanat, müzik konularında, Osmanlıca, Arapça, Farsça ve Fransızca lisanlarında özel öğretmenler tarafından son derece donanımlı bir biçimde yetiştirildi. Prens Sabahattin ile ilgili kitabında Nezahet Nurettin Ege, babaları Damat Mahmut Celalettin Paşa nın ailesinin Kuruçeşme'de ikamet ettikleri köşkün bu iki gencin eğitimi için neredeyse özel bir üniversite haline getirildiğine işaret eder.[14]

Sultan Abdülhamit, Prens Sabahattin'in babasını kendisi için tehlikeli bir düşman olarak kabul ettiğinden ailenin İstanbul'daki yaşantısı baskı ve gözetim altında sürmekteydi. Prens Sabahattin babasının Abdülhamit ile olan anlaşmazlıklarında her zaman babasının yanında yer almıştır. Gözetim altındaki yaşantıdan bunalan aile Paris'e taşındığında, Prens Sabahattin kendisini Abdülhamit'i devirmeye çabalayan Jön Türk hareketinin içinde bulmuştur. Sabahattin 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanı sonrasında İstanbul'a döner. Bu dönüşünde –ki beraberinde daha önce ölmüş olan babasının cenazesini de getirmiştir– oldukça görkemli bir şekilde, coşkuyla karşılanmıştır. Prens Sabahattin'in 1902'den bu yana açık bir şekilde İttihat ve Terakki içindeki İttihatçılara karşı aldığı tavır, 1909'da 31 Mart Olayı ile ilişkisi olduğu nezdindeki suçlamalara yol açmış ve Sabahattin tutuklanmıştır. İttihat ve Terakki içindeki arkadaşlarının yardımları sonucu serbest bırakılmışsa da ülkenin durumunu kendi güvenliği açısından tehlikeli bulduğu için yurt dışına çıkmıştır. Sabahattin'in tekrar İstanbul'a dönüşü 1918'de mütareke sonrasındadır. Bu dönemde kurulmakta olan rejime destek vermiştir. Ancak 1924'te Osmanlı hanedanından gelen kişilere ülkeyi terketme yükümlülüğü getiren yasaya göre tekrar yurt dışına çıkmış ve ömrünün geri kalan kısmında tekrar ülkesine dönememiştir. 1948'de İsviçre'de Neuchatel'de yokluk içinde ölmüştür. Prens Sabahattin'in düşünceleri ve özellikle de liberalliği Sultan Abdülhamit'e ve İttihat ve Terakki içindeki İttihatçı kanada karşı sürdürdüğü mücadeleler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Aşağıda Prens Sabahattin'in düşüncelerini beş ana nokta çerçevesinde toparlamaya çalışacağım.

13. Aslında anne tarafından hanedan ailesinden geldiği için Sabahattin, Prens olmaktan ziyade "Sultanzade" idi. Ancak, Batılı ülkelerde kendisine prestij sağlar düşüncesiyle Prens lakabını kullandığı sanılmaktadır. Bkz. Ali Erkul, "Prens Sabahattin", Emre Kongar (der.), *Türk Toplum Bilimcileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 83-150.

14. Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahattin: Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, Güneş Neşriyatı, İstanbul, 1977, s. 6.

1) Prens Sabahattin'in düşüncesinin temelinde Frédéric Le Play'den (1806 -1882) kaynaklanan ve Edmond Demolins'in *Sciences Sociales* akımı olarak tanımladığı bir ekol vardır. Le Play'in düşüncelerinin en temel özelliği Comte geleneğinin –yani pozitivizmin– eleştirisidir. Le Play toplumu doğa bilimlerine özgü yöntemlerle çalışmayı, ve özellikle de aile birimine odaklanmayı önermiştir. Le Play'ın yöntemlerini devam ettiren Demolins'in çalışmaları Prens Sabahattin'in düşüncesi üzerinde son derece etkili olmuştur. Orhan Pamuk'un "Bir kitap okudum hayatım değişti" ifadesini doğrularcasına Prens Sabahattin Demolins'i okuduğunda düşünceleri çok derinden sarsılmıştır. Kendi ifadesiyle:

> Bir gün manen, maddeten çok yorgun çok üzgün bir halde Paris'in meşhur caddelerinden birinde giderken bir kitabevinin vitrininde Edmond Demolins'in Anglo-Sakson'ların Faikiyetlerinin Sebebi Nedir? ünvanlı eseri gözüme ilişti...O gece bir hamlede kitabı okudum. Yazarın soruya verdiği cevapta o zamana kadar sosyoloji neşriyatında tesadüf etmediğim müsbet ilimlerin metotlarına benzeyen bir ilmi metodun mevcudiyetini sezmiştim.[15]

Demolins ekolüne bağlanan ve hatta Demolins ile kişisel bir dostluk geliştiren Prens Sabahattin *Sciences Sociales* cilerin temel saptamalarını İlm-i İçtima (Meslek'i İçtima ya da Meslekçiler) adı altında Jön Türkler arasında yaymaya başlamıştır. Bu doğrultuda *Osmanlı* gazetesinde ve *Servet-i Fünun* dergisinde yazılar yayımlamıştır.

2) Prens Sabahattin Osmanlı toplumuyla ilgili olarak saptadığı sorunların siyasal olmaktan ziyade sosyal içerikli olduğunu söylemiştir. Bu noktada, Sabahattin'in görüşleri İttihatçılardan ve liderleri Ahmed Rıza'dan ayrılmaktadır. Ahmed Rıza sorunları siyasal alanda saptamakta ve yukarıdan bir devrim ile gerçekleştirilecek siyasal bir rejim değişikliği önermektedir. Oysa Sabahattin'e göre sorunlar temelde sosyal içeriklidir ve siyasal rejim değişse bile bu sorunlar halledilemez. Osmanlıların yıllardır askeri istibdat rejimleri ile yönetilmelerinin temel nedeni Osmanlı toplumunun bütüncü (tecemmüi, *communautaire*) yapısından kaynaklanmaktadır. Prens Sabahattin'e göre ülkenin "kurtarılabilmesi" için, bu yapının ferdiyetçi (infiradi, *particulariste*) bir yapı şekline dönüştürülmesi gereklidir.[16]

3) Prens Sabahattin'e göre bütüncü sosyal yapılar, tümdengelimci düşünce yapıları doğurmaktadır. Okullar bağımsız bireyler yetiştirmekten ziyade devlet makam ve ofislerini doldurmaya yöneliktir. Devlet görevleri her zaman üretici sektörlerden daha prestijli olduğundan şahsi teşebbüs olasılıkları devlet görevlileri tarafından törpülenmektedir. Devlet görevlerinde ilerleme temelde

15. *A.g.e.* içinde zikredilmiştir, s. 36.

16. Prens Sabahattin'in 1918'de kaleme aldığı kitabının başlığı bu soruyu soruyordu: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1950.

kayırma yoluyla gerçekleşmektedir. Bu da bağımsız bireylerin oluşmasını engellemektedir. Prens Sabahattin'in ifadesiyle:

> Kayrılmaktan başka bir terakki vasıtası olmayan bir genç kuvvetli bir şahsiyete sahip olabilir mi?.. Elbette olamaz. Çünkü zavallı kendisinin değil hamisinin istediği şekle girmeğe mecbur... Hamisinin nazârında ak olan kendi nazarında kara da olsa yine karayı ak diye kabule mahkûm. [17]

Sonuçta, Sabahattin bireysel özellikleri geliştirecek bir eğitim sisteminin önemine işaret etmektedir. Ayrıca özel mülkiyetin de öneminin altını çizmekte, Osmanlı toplumunda özel mülkiyetin koruma altında olmamasının bireysel girişimcilik ruhunu törpülediğini düşünmektedir. Osmanlı toplumunun merkezi yapısını ve askeri zihniyetini de eleştiren Prens Sabahattin askeri personelin ülkenin siyasal işlerine karışmasını gereksiz ve tehlikeli bulmaktadır.

Prens Sabahattin'e göre bir toplumsal yapıdan diğerine dönüşüm mümkündür ve Osmanlı toplumu da bütüncü yapıdan ferdiyetçi yapıya dönüştürülmelidir:

> Bir memeli hayvan, bir halkalıdan anatomik yapısı bakımından nasıl ayrılıyorsa, bütüncü bir toplum da bireyci bir toplumdan öyle ayrılıyor. Yalnız bir anatomik yapının, kendisinden büsbütün ayrı diğer bir anatomik yapıya dönüşmesi imkânsız olduğu halde, bir sosyal yapıdan –gerekli koşullar altında– diğer bir sosyal yapıya geçmek, tersine pek mümkün. [18]

4) Prens Sabahattin'in toplumun, bütüncü bir sosyal yapıdan ferdiyetçi bir sosyal yapıya dönüşmesi doğrultusunda en temel önerisi teşebbüs-i şahsi ilkesidir. Bu doğrultuda eğitim sistemine önemli sorumluluklar yükler. İngiliz kamu okullarının model alınmasını önerir. Teşebbüs-i şahsi ilkesinin özel mülkiyetin korunmasıyla takviye edilmesi halinde kamu alanının dışında da meslekler oluşabileceğine dikkati çeker.

Prens Sabahattin'in teşebbüs-i şahsi ilkesine ilişkin düşünceleri onun klasik liberal anlamda bir bireyciliği savunduğuna işaret ediyor. Sabahattin'e göre özgürlük devletin gölgesinden kurtulmayı simgelemektedir. Devlet kademelerinde çalışanlar, örneğin hakimler, yargıçlar bile önce birey oldukları nisbette yaptıkları işi başarıyla yapabilirler. Yani birey olmak devletin kölesi olmak durumundan kurtulmak anlamına gelmektedir. Sorumluluk duygusu olan bir birey olmak, Sabahattin'e göre herhangi bir kamu görevlisi olmaktan çok daha takdire şayandır.

Aydınlar da, Sabahattin'e göre devletin gölgesinin dışında olmalıdırlar. Devletin koruması altında olmak aydın olmakla ters düşer. Varlığını devletten

17. Ali Erkul, "Prens Sabahattin", s. 128 içinde zikredilmiştir.
18. *A.g.e.*, s. 118 içinde zikredilmiştir.

türeten aydınlar sadece devletin çıkarlarını temsil edebilir. Prens Sabahattin bir aydın olarak kendi konumunu hep devlete olan mesafesi ile tanımlamıştır:

> Biz ne mebusluğa ne memurluğa namzet (aday) olduk. Hiçbir beşeri kuvvetten (insanların gücünden) şahsımız namına, hiçbir yardım istemedik. İstemiyoruz. Eski hükümete karşı ne kadar müstakil isek, gelecek hükümete karşı da, o kadar müstakiliz ve müstakil olacağız.[19]

5) Prens Sabahattin'in bütüncü bir sosyal yapıdan bireyci bir sosyal yapıya dönüşümü sağlamadaki diğer önemli önerisi ise adem-i merkeziyet ilkesidir. Varolan merkezi bürokratik yapının verimsizliğini eleştiren Sabahattin idari bir adem-i merkeziyetçi yapı önermiştir. Prens Sabahattin idari adem-i merkeziyetçiliğin siyasal adem-i merkeziyetçilikten farkı üzerinde önemle durmuş, hatta birincisinin ikincisine yol açacağını savunmuştur.[20] İdari adem-i merkeziyetçiliğin hem siyasal bütünlüğü pekiştireceği hem de bireysel bağımsızlık ve girişimcilik ilkelerinin gelişmesine uygun bir ortam sağlayacağını savunmuştur.

Ahmet Ağaoglu'nun Pozitivist Liberalizmi

Ahmet (Agayef) Ağaoğlu 1869'da Karabağ, Azerbaycan'da doğmuştur. 1888'de hukuk, tarih ve siyasal bilimler okumak üzere Paris'e gitmiş, 1894'de Rusya'ya dönerek Rus Müslümanlarının birliği ve Çarın devrilmesi için çalışmalarda bulunmuştur. Rusya'da siyasi baskıların artması üzerine, İkinci Meşrutiyet'in ilanı sonrasında ailesiyle birlikte İstanbul'a göç etmiştir. 1911'de Türk Yurdu Derneği'nin kurucuları arasında yer almış ve Türkçülük akımının başlıca yazarları arasına katılmıştır. Bu dönemde yazdığı yazılarda Türkçülük ile İslam arasında bir uyum olduğunu göstermeye çalışmıştır. Aynı dönemlerde Darülfünun'da dersler vermeye başlayan Ağaoğlu, 1914'de Afyonkarahisar'dan mebus seçilmiş ve 1915'de İttihat ve Terakki genel merkez üyeliğine getirilmiştir. İstanbul'un işgal altında olduğu yıllarda diğer bazı İttihatçılar ile birlikte Malta'ya sürülmüş ve yaklaşık iki yıl orada yaşamıştır. 1921'de yurda dönmüş ve Kars mebusu olarak meclise girmiştir. Bu dönemde Ankara Hukuk Fakültesi'nde dersler vermiştir. 1930'da Atatürk'ün ısrarlarıyla muhalif bir siyasal parti kuruluşuna katılmış ve Cumhuriyetçi Serbest Fırka üyesi olmuştur. Serbest Fırka deneyimi Ağaoğlu'nun Cumhuriyet rejiminin temelindeki bazı ilkeleri sorgulamasına neden olmuş ve diğer arkadaşlarının aksine Ağaoğlu Cumhuriyet Halk Partisi'ne bir daha geri dönmemiştir. Liberal diye tanımlanabilecek

19. *A.g.e.*, s. 103 içinde zikredilmiştir.

20. Prens Sabahattin bu konuyu özellikle "İkinci İzah"da vurgulamıştır. Bkz. Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahattin: Hayatı ve İlmi Müdafaaları* içinde.

yazılarını genellikle Serbest Fırka deneyimi sonrasında yani muhalefete düştükten sonra yazmıştır.

Ağaoğlu'nun liberalizmi önce İttihatçı sonra liberal olması itibariyle Prens Sabahattin'in liberalizminden ayrılır. Ağaoğlu İttihatçı olmanın getirdiği temel felsefe ve ilkeleri benimsedikten sonra getirildiği noktada liberal olmak, muhalefet etmek durumunda kalmıştır. Bu nedenle onun liberalizmi, İttihat ve Terakki içinde İttihatçı kanadın düşüncelerinin egemenliğinin geri dönülmez bir biçimde tesis edilmesinden sonra gündeme gelmiştir. Bu nedenle Ağaoğlu'nun liberalizmi *ex post facto* bir liberalizm olarak tanımlanabilir.

Ağaoğlu kendisini İttihatçılara yaklaştıran birikimi Paris yıllarında edinir. 1889 yılında Paris'teki Dünya Sergisi'nden çok etkilenir. College de France'ın avlusundaki Voltaire (1694-1778) heykelini gördüğünde neredeyse nefesi kesilir:

> Senelerden beri hayalimde yaşattığım büyük şahsiyetin zayıf, kırışık ve müstehzi siması, bana hâlâ da etrafına bakınan, gördüğü zaafları, hamakatleri ve yanlışları merhametsizce kırbaçlıyan canlı bir adam intibaı verdi. [21]

Ağaoğlu'nun Fransız devriminin en kilise karşıtı filozofundan bu denli etkilenmesi ilgi çekicidir. Paris yıllarında Ağaoğlu, Ernest Renan'ın (1823-1892) öğrencisi olur. Renan Fransa'da dinsel cemaatlerin düşmanlığını kazanmış ve Prusya ulusal birliğine atfettiği önem ile tanınagelmiştir. Yine aynı yıllarda, Ağaoğlu, Cemalettin Afgani (1838-1892) ile tanışmış ve onun modernist İslamcılığa ışık tutan görüşlerinden etkilenmiştir. İttihat ve Terakki içinde İttihatçı kanadın önderliğini yapan Ahmed Rıza da Ağaoğlu'nun Paris yıllarında tanışıp etkisinde kaldığı kişilerdendir. Ağaoğlu'nun düşüncesi Paris yıllarında etkilendiği bu kişilerin düşüncelerinden izler taşır. Bu nedenle eklektiktir ve zaman zaman içinde tezatlıklar barındırır. Ağaoğlu herşeyden önce, François Georgeon'un ifadesiyle "Aydınlanma ve Devrim Hayranı" bir düşünürdü.[22] İslama ilişkin pratikleri millileştirmek, Türkleştirmek istiyordu; yani bir anlamda modernist İslamcı görüşleri vardı. Ama bütün bunların yanı sıra İttihatçıların benimsediği sınıfsız, imtiyazsız ve dayanışmacı toplum modeline de oldukça sıcak bakıyordu. Ağaoğlu'nun aşağıda beş nokta çerçevesinde özetlemeye çalışacağım "liberal" düşünceleri bu temel üzerine oturmaktadır:

1) Ağaoğlu'nun dünyaya bakarken kullandığı mercekleri düşünürsek, bütün düşüncesine yansıyan en öndeki mercek Ağaoğlu'nun Batıcılığını simgeler. Ağaoğlu herşeyden önce, yani bir Türkçü, modernist İslamcı ya da liberal olmaktan önce Batıcıdır. Aslında literatürde genellikle Ziya Gökalp ve Yusuf Ak-

21. François Georgeon, "Ahmet Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı Bir Türk Aydını", *Toplumsal Tarih*, Aralık 1996, no. 36, s. 28-35, özellikle s. 30.

çura ile birlikte Türkçüler arasında adı geçse de, Ağaoğlu'nun Türkçülüğü Batıcılığının bir uzantısı olarak görülmelidir. Batıcılık Ağaoğlu'nun yazılarındaki en değişmeyen, tutarlı bir biçimde sabit olan temadır.

Ağaoğlu'nun ilk çalışmalarından biri olan, 1901'de yazdığı, *İslamiyette Kadın* Avrupa ve Amerika'da feminizm bir akım olarak geliştiği halde bizde neden bu doğrultuda bir kıpırtı olmadığının nedenlerini araştırmaktadır. Ağaoğlu'nun merakını uyandıran konu bizde kadının erkeğin boyunduruğu altında olmasının nedeninin İslam dini olup olmadığıdır. Bu doğrultudaki araştırmaları onu Muhammed'in hayatta olduğu, *asr-ı saadet* dönemini çalışmaya götürür. Ağaoğlu, İslamın bu dönemde kadını boyunduruk altına sokucu pratikler içermediğini iddia eder. Ona göre sorun daha sonra, özellikle İran etkisiyle İslamın doğasının değişmesi ve içtihad kapılarının kapanmasındadır. Ağaoğlu, Ömer Hayyam'dan alıntı yaparak, "Aslında İslamlığın hiçbir kusuru yoktur. Bütün kusur bizim Müslümanlığımızdadır." der.[23]

Ağaoğlu'na göre Osmanlı toplumunda azgelişmişliği aşmak için iki temel reform gereklidir: birincisi kadının durumunun düzeltilmesi; ikincisi ise alfabe reformu.[24] Ayrıca daha 1901'de Ağaoğlu, Müslüman dünyasının uyandırılması ve bu amaçla şiddetle sarsılması gerektiğini kaydetmiş, bunun gerçekleşmesi için de Müslümanların arasından, "demir iradeli, cesur ve fedakâr bir adamın çıkması gereklidir," demiştir.[25] Bu görüş, Ağaoğlu'nun öncü seçkinlere olan gereksiniminin daha o yıllarda var olduğunun kanıtıdır. Ağaoğlu'nun hayalindeki demir iradeli, cesur lideri görmesi için aşağı yukarı yirmi yıl beklemesi gerekmiştir.

2) Ağaoğlu'na göre azgelişmişliğin nedeni İslam dini değilse, ne idi? Hint ve İngiliz toplumlarını karşılaştırdığı bir yazısında Ağaoğlu, Hint toplumunun geri kalmışlığının nedeninin milli şuurun teşkil edememiş olması olduğunu öne sürer.[26] Ağaoğlu'na göre Doğu toplumlarını Batı toplumlarından ayıran en temel özellik *hakimiyet-i milliye* esasının Doğu toplumlarında gelişmemiş olmasıdır.[27] Dolayısıyla Ağaoğlu'na göre gelişme ve ilerlemenin temel şartı milli egemenliğin tesisidir. Görüldüğü gibi, Ağaoğlu'nun milliyetçi düşüncelerinin temelinde Batılılaşma, gelişme, ilerleme arzusu vardır. Ağaoğlu'nun milliyetçiliği Batıcı bir milliyetçilikti; Batı medeniyetini kucaklayan ve Doğu kültürünü dışlayan bir milliyetçilik.

22. *A.g.e.*

23. Ahmet Ağaoğlu, *İslamiyette Kadın*, (Rusça'dan çeviren Hasan Ali Ediz), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 23.

24. *A.g.e.*, s. 59. 25. *A.g.e.*, s. 60.

26. Ahmet Ağaoğlu, "Milli Şuur", *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, s. 97-101, (ilk basım yılı 1923).

27. Ahmet Ağaoğlu, "Garp ve Şark".

Bunun da ötesinde Ağaoğlu'na göre milli egemenlik esası İslamın temel prensipleriyle çatışmıyordu. *Türk Yurdu*'nda yazdığı yazılarda İslamın milli duyguları dışlamadığı üzerinde durmuştur.[28] Bazı İslamcıların milli farklılıkları İslam potasında eritmeye yönelik düşünceleri, Ağaoğlu'na göre gerçekten oldukça uzaktır. Çünkü gerçekte, milli farklılıklar, kavmiyet (milliyet) İslam öncesinde dahi mevcuttur. İslam, Türk, Arab, Farsi, Hindu, Çerkes, Kürd ve Arnavut topluluklarının arasında ortak bir bağ oluşturmuş olmasına rağmen bu topluluklar arasındaki farklılıkların üzerine çıkamamıştır. Ağaoğlu'na göre İslamın böylesi farklı toplulukların tümünde kabul edilmiş yaygın ve güçlü bir din olmasının nedeni onun farklı kavmiyetlerin içine nüfuz edip onların özellikleriyle birlikte gelişmesini sağlayan "kuvve-i elastikiyesi"dir.[29] Görüldüğü gibi Ağaoğlu'nun modernist İslamcı çizgideki görüşleri, onun İslam ile kavmiyet (milliyet) arasında doğrudan bir ilişki kurmasına yol açmaktadır. Sonuçta diyebiliriz ki, Ağaoğlu'nun milliyetçiliği hem Batıcı, medeniyetçi ve seçkincidir hem de İslamcıdır.

3) Ağaoğlu temelde seçkinci bir düşünceye sahip olmakla birlikte zaman zaman halkçı eğilimler içine de girebilmektedir. Bu da Ağaoğlu'nun düşüncesindeki önemli tezatlıklardan birini oluşturur. Ağaoğlu'nun ırk temelli, kültürcü bir Türkçülüğün temsilcilerinden Zeki Velidi Togan'a hitaben yazdığı bir yazı halkçı motifler içermektedir. Ağaoğlu hem milli egemenliği savunup hem de özgün kültürün muhafazasından söz eden Togan'ın fikirlerindeki tezatlığa işaret eder. Çünkü Ağaoğlu'na göre milli egemenliğin oluşamamasının nedeni tam da Togan'ın muhafazasını önerdiği özgün kültürdür. Ağaoğlu'nun ifadesiyle:

> Azizim Velid Bey! Elinizdeki kalemi, önünüzdeki mürekkebi, karşınızdaki kağıdı nereden aldınız? Bağdat'tan, Semerkant'tan, Kandehar'dan, Lahor'dan mı, yoksa Almanya'dan mı? Taşıdığınız elbisenin kumaşlarını, şeklini nereden aldınız? Yukarıda tadad ettiğimiz yerlerin hangi birinden? Daha ileri gidiyorum: Şahsiyetinize hulul ediyorum! Kafanızda taşıdığınız fikirleri, malumatı nereden aldınız? İktisab-ı ilm ü fazl, iktibas-ı marifet için Basra'ya, Şiraz'a, Hive'ye, Kabil'e mi gittiniz? Yoksa Paris'e mi? Şahsınız için garbı tercih ettiğiniz, elbisenizden ruhunuza kadar herşeyi garptan bizzat iktibas etmiş olduğunuz halde aynı şeyi milletin diğer efradına, milletin heyet-i umumiyesine dirig buyuruyorsunuz? Neden şahsen ve derunen Paris'i Kandehar'a tercih ettiğiniz halde, millete hitab ettiğiniz zaman Kandehar'ı Paris'e tercih buyuruyorsunuz?[30]

Açıktır ki Ağaoğlu milli kültürün muhafazasının milli egemenlik esası ile çatıştığını düşünmektedir. Ağaoğlu'na göre sorunlu bir milli kültür milli ege-

28. Ahmet Agayef (Ağaoğlu), "Türk Alemi", *Türk Yurdu*, cilt 1, 1327/28, s. 195-201, *Tarih ve Toplum* içinde yeniden basılmıştır, cilt 11, sayı 63, Mart 1989, s. 146-148.
29. *A.g.e.*, s.148. 30. Ahmet Ağaoğlu, "Garp ve Şark", s. 86.

menlik esasının yerleşmesine engel olmaktadır. Dolayısıyla, Batı bütünlüklü olarak –gerek maddi gerek manevi cihetleriyle– taklit edildiği nisbette milli kültürden kaynaklanan sorunlar aşılabilecektir. Ağaoğlu milli kültürü eleştirmesine rağmen İslamı bundan ayırır ve İslamın temelde milli egemenlik esası ile çelişmediğini iddia eder.

Ağaoğlu'nun Zeki Velidi Togan'a hitaben kaleme aldığı bu yazıda dikkat çekici diğer bir unsur da Ağaoğlu'nun zaman zaman dile getirdiği bir halkçılıktır. Togan'ı seçkincilikle ve halk için başka seçkinler için başka isteklerde bulunmakla suçlayan Ağaoğlu'nun halkla bir tür sevgi ve nefret ilişkisi vardır. Zaman zaman yazılarında yukarıdaki gibi halkçı motifler görülse de aslında Ağaoğlu'nun düşüncesinde seçkincilik ağır basar. Daha da ötesi, zaman zaman Ağaoğlu'nun eğitimsiz, mülksüz kitlelerden korktuğunu, çekindiğini tesbit etmek mümkündür. Örneğin, Serbest Fırka nın kuruluşundan bir süre sonra, seçim kampanyası nedeniyle İzmir'e gittiklerinde kendilerini limanda bekleyen kalabalığın görüntüsü karşısında dehşete düşer ve şöyle der:

> İşte yüz bin başlı kalabalığın ne kadar korkunç bir varlık olduğunu ben ilk kere burada gördüm. Onun muhabbeti de, husumeti de bir beladır![31]

Ancak, özellikle Kadrocular ve Şevket Süreyya Aydemir ile tartışmalarında Ağaoğlu'nun zaman zaman halktan yana bir tavır içinde olduğu gözlemlenmektedir. Ağaoğlu, Kadrocuların "halkın hayrına, halka rağmen fakat halk için" öne sürdükleri demokrasi anlayışına karşı çıkmaktadır.[32] Ancak, eğitimsiz kitlelerin idaresinden de çekinmekte ve eğitimi kendi kendini yönetmenin bir ön koşulu olarak görmektedir. Serbest Fırka ya halk tarafından gösterilen ilginin arttığı bir dönemde de devletin askeri mahiyetini eleştirirken içinde halkçı motifler barındıran düşünceler ileri sürmüştür. Örneğin, Mustafa Kemal ile seçim öncesi gezilerde beliren ve Serbest Fırka ya yoğun ilgiden kaynaklanan anarşi ortamında aralarında geçen bir diyalog oldukça ilginçtir. Ağaoğlu bu diyaloğu *Serbest Fırka Hatıraları*'nda şöyle anlatır:

> Gazi sinirlenmeğe başlamıştı. Biraz yüksek sesle,
>
> "Efendi! Her tarafta anarşi beliriyor. Antalya'da kumandanın kafasını iskemle ile kırmışlardır. Bu kumandan çok büyük ve sabırlı adammış! Ben olsaydım bir bölük mitralyöz getirip oradakileri biçerdim. Başka yerlerde de bunun emsali olmuştur."
>
> "Paşam Kumandanın intihab yerinde ne işi vardır?"
>
> "Anarşiye mani olmak için gelmiş!"

31. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 59.

32. Bu konuda bkz. Murat Yılmaz, "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı", *Türkiye Günlüğü*, 23, Yaz 1993, s. 56-71, özellikle 64. Ayrıca Ağaoğlu'nun Kadro grubu ile tartışmaları için bkz. Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, Sanayii Nefise Matbaası, İstanbul, 1933.

"Hayır! Anarşi tam onun oraya gelmesinden çıkar! Gazi Mustafa Kemal Paşa bir Cumhuriyet kurmuş, bu Cumhuriyetin dayandığı kanunlar halka intihaba iştirak etmek hakkını vermiştir. Halk bu salahiyetini kullanmak için sandık başına geliyor ve karşısında silahlı kuvvetler görüyor! Çarpışma tabiidir!"[33]

Ağaoğlu'nun düşüncesi içinde halkçılık ile seçkincilik arasında geliş gidişler oldukça yoğundur. Bu geliş gidişler liberal demokrasi düşüncesinin kendi içinde barındırdığı liberallik ile demokratlık arasındaki çelişkiye benzer bir biçimde dile getirilmektedir. Her ne kadar Ağaoğlu bireyin özgürlüğüne önem verse de bu klasik liberal düşüncede sözü edilen egoist bireyden kaynaklanan türden bir özgürlük değildir. Ağaoğlu'nun sözünü ettiği hürriyet anlayışı kendi ifadesiyle "nizamlı hürriyet"tir.[34]

4) Ağaoğlu, Osmanlı toplumunun azgelişmişliğinin nedenlerine ışık tutmaya çalışırken Osmanlı kültürünün ferdiyetçiliği yaşatamadığı konusuna ağırlık verir. Ağaoğlu'na göre, genelde Doğu toplumlarında istibdat rejimleri ferdi boğan bir kültür yaratmış; özellikle on beşinci yüzyıl sonrasında Osmanlı devletinin Avrupa karşısında gerilemesi de bu nedenle söz konusu olmuştur. Ağaoğlu'nun ifadesiyle:

> Bir zamanlar gelmişki iki kıt'a üzerinde tamamen makus akıntılar husule gelmiştir. Şarkta fert boğulmuş, garpte açılmış; bir tarafta gittikçe azgınlaşan istibdadın tazyiki altında fert sıkıştırılmış, zayıflattırılmış, cılızlattırılmış ve nihayet kendinin dar ve boğucu kını içine sokuşturulmuştur... Neticede boğulmuş ve kendi kını içine girmiş zayıf ve cılız fertlerden mürekkep şark cemaatleri de boğulmuşlar, zayıflamışlardır. [35]

Ağaoğlu'na göre Şark kültürlerinde temel bireysel özgürlüklerin olmaması bu toplulukların geri kalmışlığının başlıca nedenidir. [36]

Ağaoğlu'nun sözünü ettiği birey *Ben Neyim?* isimli yapıtında geniş bir biçimde incelenmiştir.[37] Bu yapıtta Ağaoğlu egoizm ya da özcülük ile altörizm ya da özgecilik kavramları arasındaki fark üzerinde durmuştur.[38] Ağaoğlu'na göre egoist bireyler daha ziyade Şark kültürlerinde bulunur. Bu bireyler diğer kişilerin iyiliğini değil sadece kendi çıkarlarını düşünürler. Ağaoğlu'nun daha önce de belirttiğim ifadesiyle "kendi kınları içine sokulmuş"lardır. Ağaoğlu'na göre Şark kültürlerinin egoist bireyler yetiştirmesinin üç nedeni vardır: Birincisi aile ve ailede kadının vaziyeti; ikincisi mekteb ve edebiyatın tesirleri; üçüncüsü ise çok

33. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, s. 88.
34. Ahmet Ağaoğlu, "Nizamlı Hürriyet", *Akın*, 5 Haziran 1933.
35. Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, s. 27. 36. *A.g.e.*, s. 140.
37. Ahmet Ağaoğlu, *Ben Neyim?*, İstanbul, 1939 (tamamlanmamış bir metin 1936'da basılmıştır).
38. Bu fark Ağaoğlu'nun daha önceki bir yazısında da dile getirilmiştir, bkz. Ahmet Ağaoğlu, "Özcülük ve Özgecilik (Egoizm ve Altörizm)", *Akın*, 30 Mayıs 1933.

uzun süren anarşik bir istibdadın tesiri.[39] Şark toplumlarında kadın ve erkeğin farklı fiziksel alanlarda yer alması aralarında bir dayanışmanın gelişmesini engellemiştir. Bu da karakter yapısındaki egoist unsurları beslemiştir. Ayrıca, özellikle Osmanlı toplumunda edebiyat halktan kopuk kalmış, halk yığınlarını dayanışmacı davranmaya doğru yöneltmeyi beceremeyiştir. Ağaoğlu'nun ifadesiyle Osmanlı edebiyatı örnek karakterler yaratma konusunda eksik kalmıştır:

> Dünyanın her tarafında edebiyat terbiyevi rolünü tipler yaratmakla icra eder. Götenin Margeriti, Şekspirin Dezdamonası, Dantenin Beatrisi, Puşkinin Tatianası batınlarla, Alman, İngiliz, İtalyan ve Rus kadınlığına numune olmuştur! Maalesef bizim edebiyatımız bu gibi numuneler veremedi. [40]

Ağaoğlu'na göre Osmanlı toplum yapısı özgeci ya da altörist davranış biçimlerinin gelişip serpilmesi için elverişli değildi. Altörizme verdiği önem Ağaoğlu'nun dayanışmacı bir toplum yapısına duyduğu özlemin açık bir ifadesidir.

Ben Neyim? 'de Ağaoğlu kendi iç beni ile dış beni arasındaki diyaloglara yer verir. İç ben altörist özelliklere sahip iken, dış ben egoizmi simgeler. İç ben ile dış benin kavgalarına sahne olan bu diyaloglar sırasında dış ben iç benin erdemliliğiyle sürekli alay eder. İç ben ise zaman zaman dış benden ayrılmak ister ancak aynı beden içinde olduklarından ayrılamaz. Bu diyaloglar, Ağaoğlu'nun düşüncesindeki ideal bireyin altörist ve dayanışmacı olduğunu gözler önüne sermektedir. Neticede Ağaoğlu'nun bireyciliği altöristtir ve dayanışmacıdır.

Ağaoğlu'na göre toplumlarda altörist bireyler yaratmanın yolu siyasal rejim değişiklikleri değildir. Ağaoğlu, Montesquieu ve Tocqueville geleneğinde, umudunu kurum ve yasaların değişmesine değil bazı ahlaki değerlerin içselleştirilmesine bağlar.[41] Çünkü Ağaoğlu'na göre istibdatçı düşünce yapıları Kemalist reformlara rağmen devam etmektedir. Altörist, erdemli bireyler yaratmanın siyasal rejim değişikliklerinin ötesinde iki yolu vardır:

Birincisi, seçkin edebi şahsiyetlerin ve aydınların rolüdür. Ağaoğlu Fransız devriminin dönemin filozoflarının bir ürünü olduğu varsayımından yola çıkarak, edebi şahsiyetleri ve aydınları ilerlemenin itici gücü olarak değerlendirir. Osmanlı toplumunda aydınları ilerlemenin itici gücü olmadıkları gerekçesiyle sıklıkla ve sert bir dille eleştirir.[42] Kısacası, Ağaoğlu'nun altörist bireyi, aydınlar tarafından yaratılacaktır. Devlet de eğitimi yaygınlaştırarak bu oluşuma katkıda bulunacaktır. Ağaoğlu'nun aydınlara verdiği öncülük rolü en açık bir şekil-

39. Ahmet Ağaoğlu, *Ben Neyim?*, s. 15.

40. Ahmet Ağaoğlu, "Serbest Kadın", *Akın*, 25 Haziran 1933.

41. Bu konuda bkz. François Georgeon, "Ahmet Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı Bir Türk Aydını", s. 32.

42. Örneğin bkz. Ahmet Ağaoğlu, "Entellektüellerin Zaafları", *Akın*, 7 Haziran 1933. Ayrıca Yakub Kadri Karaosmanoğlu'na bu konuda yönelttiği eleştiriler için bkz. Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Kadro*, özellikle s. 119-125.

de *Serbest İnsanlar Ülkesinde* isimli romanında görülür. Bu romanda egoist bir bireyin altörist bir bireye dönüşmesi aşama aşama anlatılır. Birey bu aşamalardan, "pirler" adı verilen öncülerin yardımları ve öğütleriyle geçer. Yani Ağaoğlu'nun bireyciliği, içinde öncülüğe prim veren motifler barındırmaktadır. Ağaoğlu'nun bireyi kendi dimağını kullanmaktan ziyade aydınların önüne katılan birisidir.

Altörist bireyler yaratmanın ikinci yolu ise, Ağaoğlu'na göre, kişilerin kendi iç benleridir. Ağaoğlu'nun görüşleri bireylerin haklarından çok vazifelerine önem verme konusunda Kadro grubuyla kesişir. Ancak Kadrocular bireyin devlet tarafından kontrol edilmesini öne sürerlerken, Ağaoğlu devletin bireyi kontrol etmesine karşı çıkar. Ağaoğlu'na göre altörist bireyler bir siyasal rejim değişikliğiyle ya da devletin bireylere müdahalesiyle yaratılamaz. Altörist bireyler yaratmanın yolu bireylerin kendi iç benlerinin dış benlerini kontrol etmesidir. Bu noktada Ağaoğlu düşüncesinin ahlakçı açılımları karşımıza çıkmaktadır. Kanımca Ağaoğlu'nun düşüncesi bu noktada Henri Bergson'dan etkilenmiştir. Bergson 1920'li yıllarda Türk siyasal düşüncesinde son derece etkili olmuş düşünürlerden birisidir. Bergson felsefesinin ayırdedici özelliği metafizik niteliğidir. Bu felsefe devrimci ve aydın karşıtı bir düşüncedir ve evrimci, aydınlara ağırlık veren, pozitivist düşünce çizgisinin karşısında yer almaktadır. Örneğin, Bergsonizmden etkilenen düşünürler çıkardıkları *Dergâh* isimli dergide, Türk Kurtuluş Savaşı'ndaki teknik ve askeri başarıların pozitif bilimlerle ölçülebilecek başarılar olmadığını ve *élan vital* (yaşam hamlesi) adı verilen bir temel içgüdüden kaynaklandığını yazmışlardır.[43] Bergsonizmin en temel özelliği Ziya Gökalp pozitivizmine karşı aldığı tavırdır. Ağaoğlu'nun düşüncesi bir yandan temel pozitivist önermelerle uyumlu iken, diğer yandan 1920'lerde Bergson'un ahlakçılığından ve romantizminden nasibini almıştır. Kanımca, Ağaoğlu'nun halk yığınları ile olan sevgi ve nefret ilişkisinin kaynağı da buralarda aranmalıdır.

Ağaoğlu altörizmin iç benin çabalarıyla doğacağını varsayarak aslında iradenin dimağa daha öncelikli olduğu bir bireyciliğin de tanımını yapmıştır. İnsan zihni hem dimağ hem de iradeden oluştuğuna göre, dayanışmacı bir toplum yapısına varabilmek için dimağın iradeye teslim olması gerekiyordu. Ağaoğlu'nun düşüncesinde irade, şeref, haysiyet gibi romantik motifleri oluşturan unsur büyük bir olasılıkla Bergsonizm'in etkisidir.

Sonuçta, iradeleri dimağlarına galebe çalan ve vazife aşkına sahip bireyler, pirlerin eşliğinde, serbest beldenin milli marşını hep bir ağızdan söyleyerek, mütevazilik sınırlarını aşmamak için gösteri yapanları alkışlamayarak, kadınla-

43. Türk siyasi düşüncesinde Bergsonizm'in etkisi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

rına içki içirmeyerek, kumar oynatmayarak, sade, yerli malı kıyafetler giyerek dayanışmacı, ahlaklı bir toplum yaratacaklardır. Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nde anlattığı bu ütopya aslında daha çok ahlakçı bir distopyaya benzemektedir. Ağaoğlu'nun serbest belde ile ilgili yorumları hayli ahlakçı ve püriten özellikler taşır. Bu beldenin altörist bireyleri vücut, kalp ve ruhları temizlenmiş bireylerdir.[44]

Yukarıdaki noktalardan hareketle Ağaoğlu'nun bireyciliğinin dayanışmacı, altörist, ahlakçı ve Romantik motiflerle bezeli olduğunu söyleyebiliriz. Ağaoğlu'nun bireyi dimağını kullanan birisi olmaktan ziyade, pirlerin önderliğinde nizamlı bir hürriyete doğru sürüklenen bir kimseydi.

5) Ağaoğlu'nun yazılarında Tanzimat Batıcılarının kapıldığı Batının iyi (maddi) ve kötü (manevi) cihetleri arasında ayrım yapma eğilimi yoktur. Ağaoğlu daha ziyade Abdullah Cevdet ve Celal Nuri geleneğinde Batının medeniyeti ve kültürü ile benimsenmesinden yanadır. Yani bütüncü bir Batıcılığı vardır.[45] Ağaoğlu, Jön Türk devrimini ve İkinci Meşrutiyet'i değerlendirirken hep bir zihinsel devrimin eksikliğini ve buna duyduğu özlemi dile getirmiştir. Malta'da sürgün yıllarında yazdığı *Gönülsüz Olmaz* isimli kitabında bencillik ve ihtiras gibi duygular ile başedebilmek için ahlaki değerlerde değişiklikler yapılması gerektiğine işaret etmiştir.[46] Ağaoğlu Batı'nın kültürünün de benimsenmesi gerektiğini belirtmesine rağmen, İslam unsurunda ve İslamın Batılılaşma ile çelişmediği konusunda ısrarcı olmuştur. Ağaoğlu'na göre İslam ne Batılılaşma ile ne de Türkleşme emelleri ile çatışmaktadır. İslamın doğasındaki esneklik ve dinamizm onun farklı milletlerin içsel yapılarına uyum sağlayarak bir din olarak ilerlemesine neden olmaktadır. Aslında Ağaoğlu İslamın millileşmesini, Türkleşmesini önermektedir.

Ağaoğlu, Ziya Gökalp geleneğinde milliyetçiliğin temel unsurlarını ortak dil, din ve gayeler olarak belirlemiştir.[47] Türkler arasında ortak bağların kurulmasındaki zorluk ise bu unsurların sorunlu olmasından kaynaklanıyordu. Örneğin, Osmanlı edebiyatı halk yığınlarına yabancılaşmıştı, anlaşılmaz bir biçim almıştı ve olsa olsa ancak yüksek kültüre mensup kimseler arasında bir bağ oluşturuyordu. İslam dini de halk yığınlarına yabancılaşmıştı. Türkler kendi dinlerinin yaptırımlarını, günde beş vakit okudukları duaların anlamını anla-

44. Ahmet Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, s. 75. Temizlik teması için ayrıca bkz. Ahmet Ağaoğlu, *Tanrı Dağında* (*Ben Neyim?*'e ilişik metin), s. 61.

45. Bu konuda bkz. Güven Bakırgezer, "Batı Medeniyeti Hayranı Liberal Bir Aydının Çelişki ve Sınırları: Ahmet Ağaoğlu", *Toplumsal Tarih*, no. 41, Mayıs 1997, s. 36-51.

46. Ahmet Ağaoğlu, *Gönülsüz Olmaz*, Ankara, 1941.

47. Ahmet Ağaoğlu, "Milliyetçilik Cereyanının Esasları", *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, s. 115-122, özellikle bkz. 117 (ilk basım yılı 1925).

yamıyorlardı. Allah ile aralarındaki ilişkiye yabancılaşmışlardı.

Ağaoğlu'nun Türklerin İslama yabancılaştıkları ve İslamın Türkleştirilmesi gerektiğine ilişkin saptamaları yine de onun irticacılıkla suçlanmasına engel teşkil etmemiştir. Prens Sabahattin nasıl 31 Mart Olayı ile ilişkilendirilmişse, Ağaoğlu da Menemen Olayı sonrasında çeşitli suçlamalara maruz kaldı. Menemen Olayı'nın Nakşibendi tarikatına mensup faillerinin olayı bastırmaya gelen jandarma komutanının kafasını kesip bir bayrak direğine asarak dolaştırmaları hem Ağaoğlu için hem de Cumhuriyet Halk Partisi üyeleri için son derece endişe verici bir durum yaratmıştı. Her iki grup da bu davranışı son derece gayri medeni bulmuşlardı. Türk aydınları böyle olaylarda geleneksel olarak kendi kendilerini eleştirmişlerdi ve birçoğunu "biz ne yaptık da halk yığınlarından bu denli kopuk kaldık" şeklinde bir düşünce almıştı. Ağaoğlu da Menemen olayı sonrası aydınları eleştirmiş ve kendisinin de böyle olaylar sonrasında suçluluk duyduğunu dile getirmiştir:

> Cumhuriyet başlı başına bir dindir, bir imandır. Fakat bu dinin henüz kitabı yazılmadı. Nefislerini unutarak, bütün varlıklarını Cumhuriyete hasretmiş havarileri çıkmadı, halk kütlelerinin karanlık tabakaları içine girerek halkı irşat ve tenvir edecek dahiler zuhur etmedi! Biz cumhuriyeti kendi başına bıraktık ve kendi şahıslarımız, işlerimiz ve menfaatlerimizle uğraştık! İşte netice!.. [48]

Ancak, onun bu ifadesi muhalifleri tarafından bir suç itirafı olarak yansıtılmış ve neredeyse Ağaoğlu Menemen Olayı'nın suçlularından biri durumuna düşürülmüştür. Kendi ifadesiyle:

> Bırakınız ki bazı gazeteler benim bu sözümü ve kanaatimi tamamen değiştirerek, tamamen başka bir manada neşrettiler!!!... "Ağaoğlu Ahmet Bey itiraflarda bulundu; Menemen'de akıtılan şehit kanının mesuliyetinde kendi hissesine düşeni de söyledi" gibi başlıklar da koydular ve benim ve dolayısıyle, mensup olduğum kapatılmış Serbest Fırka'nın akıtılan kandan mesul olduğumuzu ima ve işaret etmeğe başladılar! Az daha Derviş Mehmet'le iştirakimiz iddia edilecek!!!.. [49]

Aslında daha önceleri de Serbest Fırka üyelerine, örneğin Fethi Okyar'a benzer suçlamalar yöneltilmişti.[50] Menemen Olayı, Serbest Fırka ve Ağaoğlu'na yöneltilen suçlamalar, Türk siyasal geleneğinde liberal düşünce ile köktendinci düşünce arasındaki mesafeyi muhafaza etmenin güçlüğüne işaret eden bir başka örnek olarak belirmektedir.

48. Ahmet Ağaoğlu, Serbest Fırka Hatıraları, s. 220.
49. *A.g.e.*, s. 221. 50. *A.g.e.*, s 110.

Liberal Muhalefet ve İrtica: Sonuçlar

Prens Sabahattin'in liberalizminde klasik liberalizme benzeyen, John Locke'ı çağrıştıran bazı öğeler mevcuttu. Prens Sabahattin Osmanlı toplumunun geri kalmışlığının nedenini bütüncü sosyal yapıya bağlamış ve bireyi geliştirecek bir eğitim sistemi ve adem-i merkeziyet gibi idari düzenlemeler yoluyla ferdiyetçi bir toplum yapısına doğru bir dönüşüm önermiştir. Prens Sabahattin'e göre bireysel hürriyet her zaman ulusal hürriyete öncelikli olmuştur. Özel mülkiyet, üretim, teşebbüs ve devlet müdahelesinden bağımsızlık Prens Sabahattin'in yazılarında sürekli altını çizdiği temalar olmuştur.

Ağaoğlu'nun düşüncesinin içinde –dili, dini, hukuksal düzenlemeleri Türkleştirmeye ilişkin görüşlerine bakılırsa– gizli bir laiklik teması vardır. Ağaoğlu İslamın evrensel esaslarla uygulamaya konulmasına karşı çıkmıştır. İslamın evrensel uygulamalarının milli şuurun gelişmesini engellediği düşüncesinden yola çıkarak Ağaoğlu'nun İslamın millileşmeden kabulünün geri kalmışlığa neden olduğunu ima ettiğini söyleyebiliriz. Ağaoğlu'nun yazılarında hep Osmanlı toplumunda uygulanagelen evrensel İslam ile "asıl" millileştirilmiş İslam arasında bir farka işaret edilmektedir. Ağaoğlu her ne kadar Cumhuriyet seçkinleri gibi İslamdan hazzetmeyen bir tavır sergilememişse de, İslamın Osmanlı toplumundaki uygulanış biçimini eleştirmiştir. Ağaoğlu İslamı değil, "bizim Müslümanlığımızı" eleştirmiştir. Millileşmiş, Türkleşmiş İslam düşüncesi, Ağaoğlu'nun Batının hem maddi hem de manevi yönlerinin benimsenmesi gerektiğine ilişkin düşünceleriyle ve Doğu kültürüne karşı beslediği nefret hisleriyle birleştirildiğinde, bu düşüncenin mantıksal uzantısının laikliğe vardığı iddia edilebilir. Ağaoğlu'nun liberalizmi, Prens Sabahattin'den oldukça farklı özellikler sergiliyordu. O önce İttihatçi sonra liberaldi. Dolayısıyla Ağaoğlu'nun liberalizmi, Türk siyasi düşünce tarihinde pozitivizmin egemenliğini tesis etmesinden sonraya rastlamaktadır. Bu nedenle, bu liberalizm *ex post facto*'dur. Bundan dolayı da Batıcıdır, Türkçüdür, modernist İslamcıdır, dayanışmacıdır, altöristtir, seçkincidir ve ahlakçıdır. Ağaoğlu klasik liberalizmin bencil bireyini şiddetle eleştirmiştir. Onun bireyi ahlakçı pirlerin önderliğinde iç beni tarafından ıslah edilmeye mahkumdur. Ağaoğlu'nun bireyinin iradesi dimağına galebe çalar.

Her iki liberal düşünür de mürtecilikle suçlanmıştır. Prens Sabahattin bu nedenle tutuklanmıştır. 31 Mart Olayı üzerindeki sis perdesi hâlâ tam olarak kalkmış değildir. Ağaoğlu'na yöneltilen mürtecilik suçlaması ise gerçekten oldukça uzaktır. Ağaoğlu'nun düşüncesi laikliğe ilişkin gizli motifler barındırır. Liberal düşünürlerin irticacılıkla suçlanması Türk siyasal muhalefet geleneğinde sıklıkla rastlanan bir durumdur. Bu durum muhalefet olgusunun sınırlarını çizmesi açısından anlamlıdır. Bunun temel nedeni Türk laikleşmesinin biçimi-

dir. Türk laikleşmesi süreci laikliği bir anayasal yükümlülük olarak getirmektedir. Laik olmak Türkiye Cumhuriyeti'nde vatandaş olmanın ön koşuludur. Türk laikleşmesi din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelmez. Türk laikleşmesi bir yaşam biçimine işaret eder. Laiklik toplumsal bir gaye olan çağdaşlaşma ile eş anlamlı olarak anlaşılmaktadır. Bu nedenle Türkiye'de ilericilik/gericilik ayrımının da temelinde laiklik ilkesi vardır. Laik olmak ilerici ve çağdaş olmanın ön koşulu olarak görülmektedir. Sonuçta, diğer tüm düşünceler bu özgün Türk laiklik anlayışı üzerine kurulmuştur. Liberal düşünce bu ilkeyi tartıştığı ölçüde köktendinci düşünceyle arasındaki mesafeyi muhafaza etmekte zorlanır duruma düşmektedir. İttihatçı düşüncenin Türk siyasi düşünce tarihinin temeline yerleşmesinden sonra, pozitivist bir sekülerleşme (yani laiklik) ve dayanışmacılık daha sonra beliren tüm düşünce akımlarının temelinde yer almıştır. Prens Sabahattin'in liberal muhalefeti İttihatçı düşüncenin yerleşiklik kazanmasının öncesine rastlar. Ağaoğlu'nunki ise *ex post facto*'dur ve bu nedenle pozitivist, dayanışmacı ve potansiyel olarak laik özellikler göstermektedir.

İ K İ P A Z A R

Nilüfer Göle

Macera

Berlin'de Wissenschaftskolleg'de* geçirilen bir akademik yıl, bütün o içselleştirilmiş çalışma disiplini ve püriten ahlaki beklentilere rağmen insanı maceradan alıkoymuyor. Tam tersine kişinin rutinini, gündelik yaşamını, mekânsal alışkanlıklarını ve duygusal kabuğunu bırakıp, kendisini yeni bir mekâna paraşütlenmiş, tanışık olmadığı yüzlerle çevrelenmiş geçmişsiz ve kayıtsız bir şimdiki zaman içinde bulması, Simmel'in entelektüel macera kavramıyla buluşuyor. Bu bir macera, çünkü başlangıcı ve sonu olan, sürekliliğin ve her günkü yaşam biçimlerinin dışına çıkan bir deneyim söz konusu. Macera esasında, alışılageldik yaşamla bağları kopardığı ve böylelikle insanın yaşadıklarına daha kolay mesafe almasını sağlayabildiği için, entelektüel çalışma için bir önkoşul sayılabilir.

Kuşkusuz başlangıçta Berlin'deki akademik yılımın herhangi bir şekilde macerayla bir ilişkisi olabileceğini düşünmemiştim; olsa olsa can sıkıntısıyla ilgisi olabilirdi. İnzivaya çekilmeyi ve zamanı yavaşlatarak değerlendirmeyi düşünüyordum. Türk toplumunun hızlanmış ama yönsüz tarihinden, her türlü iletişim tacizinden, kamusal görünürlülükten, öğrencilerin köleleştirici beklentilerinden, bağımlılık yaratan sosyallik biçimlerinden ve konferans yolculuklarından kaçma fırsatı olarak tahayyül ediyordum. Sessiz, kişisel, hareketsiz, (sportif olmayan, taşıt amaçlı bisiklet kullanımıyla sınırlı), rutinleşmiş bir gündelik hayata hazırlıyordum kendimi. Nihayet beni araştırma konuma, yani çağdaş İslamcı hareketlere bağlayan ipleri de kesip gerekli mesafeyi alabilecek, ona yaşayan, canlı ve sürekli değişim halinde bir metabolizma muamelesi yapmayı bırakacak, hatta bir ölçüde zamanı durdurabilecek ve böylelikle elimdeki ve kafamdaki saha materyalinden anlamlı bir parça yontabilecektim. Kendi

* Farklı ülkelerden gelen araştırmacıların, bir yıl süresince kendi bağımsız projelerini yürütmeleri için sağlanan bir bilimevi ortamı. Yazarın orada, ilk kez İngilizce olarak yazdığı bu metni, kendisi tarafından Türkçeleştirilmiş haliyle yayınlıyoruz. (*Defter*)

kendime islamcılık üzerine kendi diline sahip bir bilgi yaratabilmek için, güncel tarihsel akışa ilişkin bir çeşit amnezinin gerekli olduğunu söylüyordum (nitekim bir müddet Türk gazetelerini okumayı da bıraktım).

Bu beklentilerim gerçekleşmedi değil, hatta fazlasıyla, en uç noktalarında gerçekleştiler. Gündelik yaşamım yavaşlamanın ötesinde o kadar durağanlaşmıştı ki, her türlü bedensel ve entelektüel asabiyetten kurtulmuş, fakat bu sefer de heyecansızlık ve ümitsizlik darboğazına girmiştim. Boğazın derin akıntılarından kaçma kararlılığım, beni sadece Berlin'e kadar götürmekle kalmamış, bir de yarı yarıya toprağa gömülü bir bodrum katına yerleştirmişti. Orada, yeraltında sürdürdüğüm soluksuz yaşam günden güne yüz rengime de yansımaya başladı. Modern tarihin çalkantılı ve dışavurumcu gösterimlerinden uzaklaşayım derken, bu sefer de içten içe vuran dip dalgalara ve entelektüel labirentlerde meditasyon akıntılarına kapılmıştım. Bu sinirleri alınmış halden kurtulmak ve beynimin algı ve duyularını yeniden bileylemek için kendime yeni heyecan kaynakları aramaya başladım. Ama ne yaparsam yapayım, rasyonel bir etkinlik, hızlı bir üretim ve rekabetçi bir üretkenlik yerine, giderek gönül alanlarının baş döndürücü boşluğunda yorgun düşüyordum.

Yazdığım metin bana zevk vermiyordu. Kendi yazımla narsisistik ilişkim bir biçimde hasar görmüştü. Reinhart Meyer-Kalkus'un yüksek-kültür beklentilerinin yanlış yönlendirmesiyle, İslamcılık üzerine daha anlamlı, duyarlı, hatta estetik bir dil arayışı içindeydim. İslamcılık üzerine kitaplar yardımcı olmak şöyle dursun (Aziz Al-Azmeh'in müslüman cennet ve zevk konusunu işlediği makale buna bir istisna), can sıkıntımı iyice derinleştiriyordu. Uyumadan önce kâh Roland Barthes'ın *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*'ını okumaya kapılıyordum (senelerce duyguların estetikleştirilmesiyle hafifliğin neşesi arasındaki o Fransızlara has bileşimi pek kavrayamamıştım), kâh Richard Wagner'in müziğini keşfetmeye (ki İstanbul ortamında mümkün değildi ve bana şu sadece Almanlara ait diye düşündüğüm beyinsel romantizm ile kalp rasyonalizmi arasında gidip gelen gerilimi ve arada bir şehvetle patlayışını anlamama anahtar sağladığı hissine kapılıyordum); en sonunda huzuru ruhum ve gövdem üzerinde bir tür anestezi sağlayan Sufi müzikte buldum (en çok Kudsi Ergüner dinleyerek, ama kawwali müzik de beni "derinden kesiyordu" arkadaşım Akbar Borkowsky'nin deyişiyle – kendisi Savigny meydanının bir köşesinde tüm "öteki" müzikleri üretir, dahası gündelik yaşamın can sıkıcı düpedüzlüğüne büyü ve atmosfer katma sihirbazlığına sahiptir). Sorun uyuduğum varsayılan saatler içinde duyularımın daha da fazla ayakta olmasıydı. Kendimi bunun için suçlamamaya çalışıyordum; ne de olsa sosyoloji ile sanat ve sanatçının kendini yiyip bitirmesi arasında bir bağ vardı, üstelik bunu Wolf Lepennies, kendimize örnek aldığımız rektörümüz, bizzat kendisi de söylüyordu "Bilim ve Edebiyat Arasında: Sosyoloji'nin Doğuşu" başlığını taşıyan kitabında.

Pazar

Duyulardan söz ederken, Berlin pazarlarının, özellikle de Winterfeldplatz ve Karl-August Platz'ın (Kreuzberg ya da İstanbul'dakilere göre daha eğitimli toplumsal kesimler gidiyor), cumartesi günleri fetiş mekânlarım·haline geldiğini söylemeliyim. En azından peynir, zeytin, çiçek ve meyve alışverişi için pazara giderek, alışageldiğim yeme içme zevklerinin eksikliğini, özlemini dengeleyebileceğime inanıyordum. Üstelik sanki pazar yerlerinde rehberlik yapabileceğim konusunda bir ayrıcalığım varmış gibi (bir tür oryantalizm) Christine Landfried'i de beni takip etmesi için zorluyordum – ki uzun zaman (Ezra Suleiman o kendinden menkul özgüven edasıyla bize katılıp elimden rehberliği alana kadar) alışveriş sonrası kahvede çalışma konularımız da dahil her konuda ahkâm kestiğimiz cappucino ritüelini açıkça tercih edecekti. Ancak sonradan bu pazar saplantımın, sadece doğu habitus'u ile bir çeşit temas halinde olma ihtiyacıyla veya alternatif yeşil kültürünün nasıl Berlin kent topografyasına yansıdığını, hatta pazarlarda kendine özgü bir yer açtığını (örneğin kenevirden yapılma yastıklar bulabilirsiniz) gözlemleme arzumla sınırlı olmadığını, bunun ötesinde bir anlam taşıdığını fark edecektim.

Bir kere, bu Wissenchaftkolleg'de geçirilen bir yıl beni akademik pazarın gündelik taleplerinden çekip çıkarmıştı. Bu iyi bir şeydi. Ancak bu uzun soluklu mesafe, aynı zamanda insanı rekabet piyasasının dışında bırakma riskini de taşımıyor değildi. Nitekim, akademik "pazar" yerinde yerimi kaybettiğim endişesine kapıldıkça, kendimi herkese açık-açıkhava pazarlarına atıyordum: Üstelik de entelektüel ve duyusal tecrübeler arasında hermetik duvarlar olduğunu varsaydığım için, bir kompartımandan ötekine, daha doğrusu bir pazaryerinden diğerine, ikisini birbirine bulaştırmadan, sessizce ve fark edilmeden geçebileceğimi düşünüyordum.

Belki de birbirleriyle hiç de ilintili olmayan olaylar arasında bir anlam kurguluyorum. Olabilir. (Üstelik Kracauer'e göre, Simmel'in toplum teorisinin çekirdek ilkesi en farklı fenomenler arasında özünde ilişkiler olduğudur, yani *Wesenzusammengehörigheit* – Almanca hocam Eva Hund bu uzun, imgesel, bilmece gibi Alman kavramlarını kıskanmanın tadını verdi). Yerimden olmak, alışageldiğim düşünce kalıplarını da yerle bir etmişti. Düşüncelerim, yekpare mantıksal yapılar yerine, yavaş yavaş serbet ilintilendirmelerle, parçacıklar halinde, görsel eskizlerle şekilleniyordu. Teorik yaklaşım ile toplumsal oluşum arasında yeni köprüler arayışı içindeydim; tek seslerden, niyetlenilmemiş toplumsal pratiklerden, öngörülmemiş sosyal tiplerden, kenardaki görüşlerden, kıyıdaki ayrıntılardan nasıl bütüne ait bir anlam süzebilirdik? Simmel'in öne sürdüğü gibi, yaşamın ayrıntılarında bütüne ait bir mana bulma olasılığını ara-

yabilirdik. Bunları düşünürken, birdenbire fark ettim ki Wissenschaftkolleg ortamının ve Alman düşüncesinin üzerimdeki beklenmedik ters etkisiydi bu. Disiplinli ve rasyonel bir kültürün etkisi altında yapılanması gereken düşünce hayatım, giderek gerçeğin bölümlenmiş bir tasvirine ve görsel eskizlerine dönüşmekteydi. Henüz cevabını bilemediğim soru ise bu yeni düşünce biçimlerine acaba kişisel arayışlarımın ve yol alışımın sonucunda mı, yoksa rastlantıların, hatta manipülasyonların etkisinde mi varmış olduğumdu. Yoksa nasıl açıklamalıydı, örneğin ortaçağ tarihçisi Valentine Groebner'in bana daha ilk günden cömert bir özenle verdiği, vinyetler hakkındaki o insana yönünü şaşırtan makaleyi? Bir kumpas değildi de neydi peki?

Her neyse, görsellik-merkezli bir kültürden gelmeme rağmen –yani bakışın duygusal gücüne, nazar değmesine olan inanç yaygınlığına ve üstelik örtünme üzerine çalışmama rağmen– görsel olan ile teori (kelimenin kendisinin "nazar etme" anlamına gelmesi de cabası) arasındaki ilişkiye yeterince dikkat etmemiştim. Belki de bu gözden kaçırma, parçacıklar yerine bütünlüğe öncelik veren ve hatta Martin Jay'e göre "Görsel'in İnkârı" (kendisiyle aynı zaman öldürme zevklerini paylaştığım Nadia Al-Baghdadi'nin bana verdiği kitabın adı) üzerinde şekillenen Fransız sosyal bilim kültürünün çok fazla etkisinde kalmış olmamdan kaynaklanmıştı. Üstüne üstlük, entelektüel ve duyusal arasında Alman entelektüel mirası aracılığıyla bir köprü kurulabileceğini beklemeyecek kadar önyargılarım tarafından körleştirilmiştim. (Wissenschaftskolleg'deki Alman biyolojistlerin dahi böceklerin doğal görselliği üzerinde çalışıyor olmalarının bile beni uyandırmadığını eklemeliyim.) Şimdi, geçmişe bakınca, İstanbullu fotoğrafçı Sevil Sert ile yakın arkadaşlığımın bile hiç de rastlantısal olmadığını anlıyorum. O her zaman görselliği tercih etti, ben ise kelimeleri sevdim. Ama yollarımız bilmeden kesişmekteydi. Doğrusu benim Berlin'de olduğum bu yıl zarfında o Küba'yı tercih etti – ve oradan bana kocaman Cohiba püroları yolladı ve ben herkesin içinde bunları içmekten utandım (ama ne var ki içtim) ve şimdi kendisi Berlin'e Küba müzik festivalini filme çekmek üzere geldi ve beni de ikinci kameraman olmaya zorluyor.

Tüm bunlar zaten orada olan şeylerin yeniden keşfedilmesi gibi gelebilir. Ancak ilişkiler kurmak, gizli ipleri keşfetmek, yani öğrenmek, hem zaman alıyor hem de ortamın katalizör rolüne bağlı. Yani Albert A. Anghern'in bana gösterdiği gibi, öğrenmek nötr bir eylem olmak şöyle dursun, duygusal deneyimin ta kendisi. İşte entelektüel ve duyusalı bir araya getirerek yazımı yeniden yönlendirmemin, yani iki pazarı bir araya getirmenin artık zamanıydı.

Bir Fotoğraf Karesinde İslamcı Sosyolog

İslamizm'i kavramanın zorluğu zamana ilişkin fevkalade ikircikli, muğlak bir anlayışı beslemesi ve hatta yaşamasından kaynaklanıyor. Bir taraftan geçmişle mitolojik bir süreklilik hissini koruyor, hatta tüm zamanları kapsayan ve değişmeyen bir din anlayışı talep ediyor (bu ebediyet arayışı, modernliğin karşısındaki en anlamlı direniş olarak, Stephen Greenblatt'ın hoşuna gidiyor ve kendisinin bir Shakespeare uzmanı olarak saklı anlamlara ve fantomik yaşamlara düşkünlüğü, beni de arta kalan sekülarist pozitivizmimden kurtarıyor diyebilirim). Öte yandan islamcılık çağdaş, yani yeni, bugünkü zamana ait, geçmiş zamandan, geleneklerden kopma arzeden bir fenomen.

Tüm bunları güvenle yazıyordum. Taa ki benimle İslamcılar arasında bir çeşit yerdeğiştirme olduğunu fark edene kadar. Dehşete düşmüştüm: islamcılar yalnızca benim çağdaşlarım değil, aynı zamanda benden daha da yoğun biçimde, geçmişten kopan, hızlanmış bir zaman boyutuna girmişlerdi. Yani daha da maceracı olmaya başlamışlardı. Tabii ki bu beni endişelendirmedi diyemeyeceğim. Benim gibi iflah olmaz bir modernist için (Türkler için tipik bir özellik), benim alanıma yapılabilecek en affedilmez çıkartma, istila buydu. İslamcılar'ın en son model Macintosh bilgisayarları kullanmaları, kitaplarının çok satanlar listelerinin başında gelmesi, giderek politik ve hatta kültürel seçkinlerin bir parçası olmaları, siyasal seçimleri kazanmaları, özel üniversiteler kurmaları... vb. Tüm bunlara çok da fazla aldırmamıştım. Ama zaman ve macera ekseninde rekabete kalkışmaları farklı bir konuydu. Aynı zaman dilimi içinde, benden (ve benim gibilerden) daha hızlı değişimlerin etkisine girmeye başlamışlardı. Ben de hızlanma kararı verdim ve modern maceralarını, anlık imgelerle, fotoğraf kareleri olarak yakalayabilmek için bakışlarımı onların üzerine tefsir ettim (yani Simmel'in olayların bölümlenmiş, parçalanmış doğasını ancak bölümlenmiş bir bilgi biçimiyle, yani "*momentbilder*" ile anlayabileceğimiz tavsiyesini takip edecektim).

Daha fazla uzatmadan, İslamcı bir yazar (Kenan Çayır aynı zamanda öğrencimdir) tarafından kaleme alınan ve *Yeni Şafak* gazetesinde yayınlanan "İslamcı Bir Sosyoloğun Hal-i Pürmelali" başlıklı makale örnek alınabilir.

Yazar siyasal İslamcı olarak başladığı ve sosyolog olarak yol aldığı kişisel yaşam çizgisini irdelemektedir. İslamcıların ve kendisinin modernlikle aralarındaki karmaşık, ikircikli ilişkiyi konu almakta ve özellikle de gündelik yaşamında, gerek mesleğine gerekse özel yaşamına yönelik olarak modernliği siyasal islam adına topyekûn bir biçimde reddetmenin zorluğundan söz etmektedir.

Yazı benim örtünme ve modernlik üzerine yazdığım *Modern Mahrem* kitabının İslamcı aydınlar arasında yol açtığı polemikten hareket etmektedir. Ali

Bulaç, kitabın eleştirisini yaptığı makalesinde benim İslamcılar ve modernlik arasındaki melezlenme ve eleştirel etkileşim tezimi reddetmekteydi. İki dünya arasındaki uzlaşmazlığı daha belirgin kılmak için, yani İslamcı kadınları ve modernliği birbirinden ayrıştırmak için, kitabımın başlığının değiştirilmesini önermiş ve aralarına "ve" sözcüğünün eklenerek "Modern ve Mahrem" olması gerektiğini ileri sürmüştü. Başlarda, genç İslamcı yazar da diğerleri gibi iki dünyayı ayrıştırmaya çalışır. Ancak İslamcı idealleri ile etrafında gözlemledikleri, hatta kendi yaşamı arasında çatışma yaşamakta, saf kalamadığını ifade etmektedir. Tesettür defileleri, hoşlanarak gittiği sinema ve tiyatrolar ya da yaz tatili fikrinin cazip gelmesi karşısında şaşkınlığını gizlememektedir. Ama öte yandan kendi kendisine artık "günümüzde müslümanların izahını yapmakta zorlandığı birçok mesele" olduğunu da kabullenmektedir. "Dünyayı değiştirmeye namzet" olan kendisi artık yazısında "düşüncenin en güçlü eylem" olduğu fikrini savunmakta ve birey olmanın gereği olarak kendi kendisinin tahlilini yapmaya, kendini anlamaya aday olduğunu yazmaktadır. Bize artık modernizm kelimesinden ürkmediğini söyler. Ne devrimin radikalliğine inanmakta, ne de Sufi gibi tamamen geri çekilmeyi mümkün görmektedir. Sonuç olarak mesleğinin ve kent yaşamının gereklerine uygun olarak farklı alanlara girip çıkarak, farklı insanları keşfederek, hatta severek "saflığını" yitirdiğini yazmaktadır. Ve böylelikle kendini "İslamcı bir sosyoloji" yapacağına giderek "islam'ın sosyolojisini" yapar halde bulur. Yazısını şöyle bitirmektedir: "Modern mesleğim kimliğimle kaynaşıyor... Modern İslami ilişkilerin ılışarak, uzlaşarak şekilleneceğini görüyorum. Ve itiraf ediyorum. Ilışmış bir Müslüman sosyoloğum ben. 'Ve' sözcüğünü kullanmayan."

Bu anlatı, modernliğin yalnızca dışardan, somut ve objektif bir deneyim değil, aynı zamanda içerden yaşanan, "kişisel yaşanmış deneyim" (*erlebnis*) halinde ortaya çıkmasına örnek oluşturuyor. Modernliğin zihinlerdeki, kişisel psikoloji üzerindeki eleştirel izdüşümüne ışık tutuyor. Yine de Benjamin'in söylediği gibi, toplumsal hayatın sırlarına ait anahtarların, yeni ile hiç değişmeyen, parçacıklar ile bütün, modernlik ile mitoloji arasındaki dialektik üst üste gelişlerde saklı olduğunu akılda tutmakta yarar var.

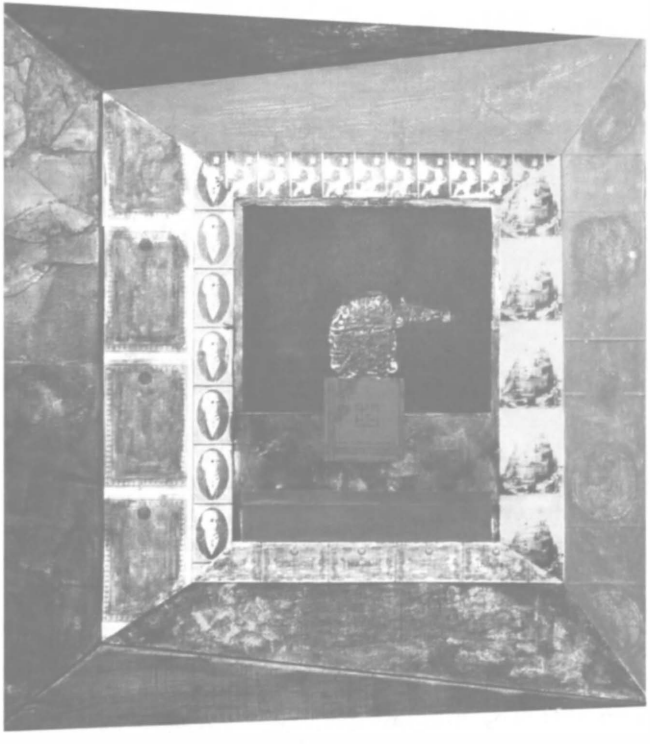
Yukarıdaki yazı aynı zamanda "onların" (hem İslamcılar hem de öğrencilerim anlamına gelebilir) bana kendi değişimleri, maceraları üzerine, bana karşı bir özerklik anlamına gelebilecek kadar, bağımsız düşündüklerini, eleştirel analiz yaptıklarını örneklemektedir. Belki de hatırlatılıyordur, Berlin'den İstanbul'a dönme zamanıdır.

Berlin, 20 Temmuz 1997

HÜZÜNLÜ BİR MODERNLİK PROJESİ

İsmet Doğan

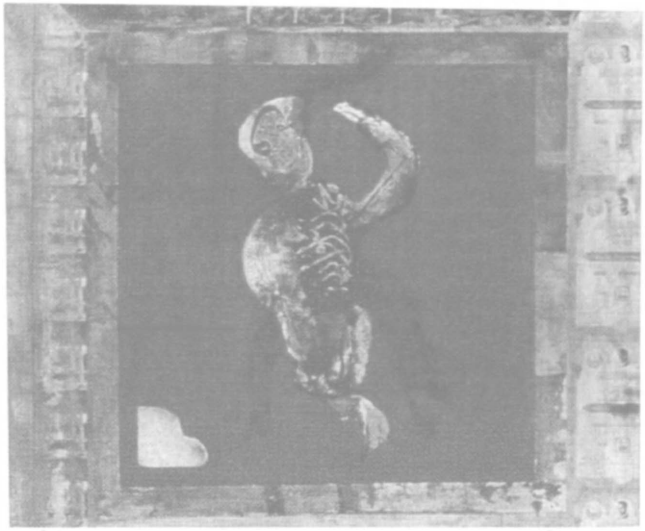
"Işıklı Mustafa Kemal", 1994
Fotokopi, mum, ampul, 59 x 71 x 15 cm



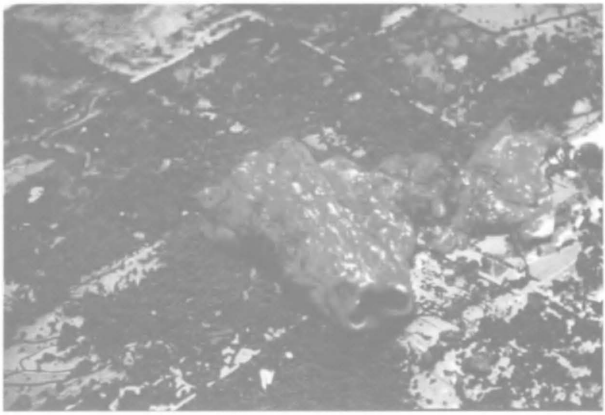
Yazı-Beden dizisi, "Dil, Tarih ve Atatürk", 1996-97
Tuval üzerine kolaj, 150 x 155 cm

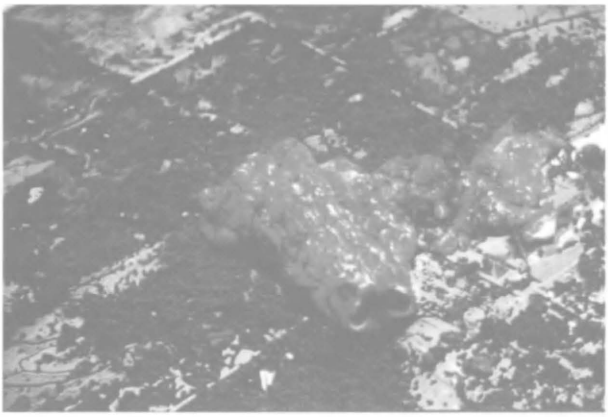
Yazı-Beden dizisi, Türkiye Cumhuriyeti Kitabı'ndan sayfalar, 1997
Detay, paravan üzerine akrilik, fotokopi

I.O. 1792 DE HAMUR &

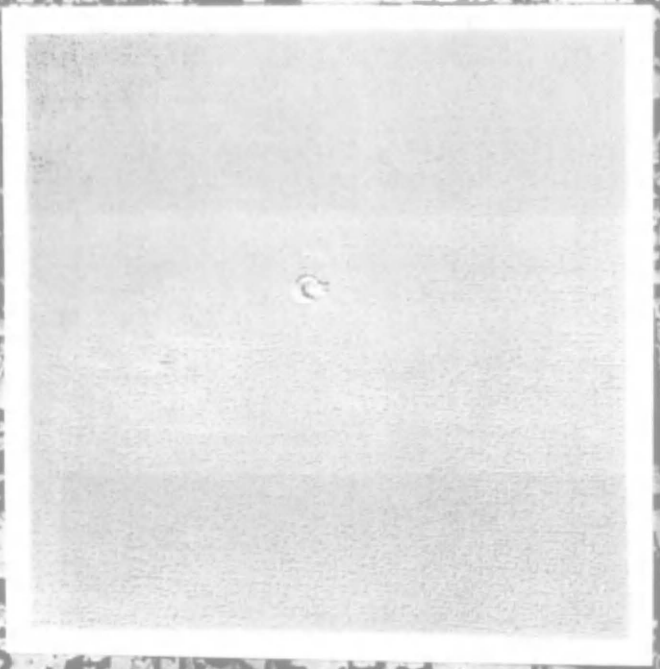


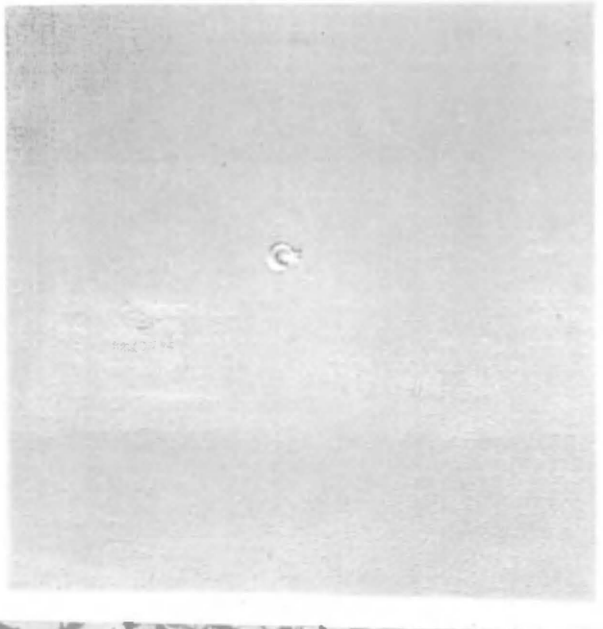
Yazı-Beden dizisi, "Dil, Gelenek ve Farklılık", 1995
Resimden detay, tuval üzerine kolaj, hisse senetleri, ahşap, fotokopi, 150 x 155 cm





"Performans", 1997, fotoğraf, harita parçaları, toprak, et





TÜRKİYE'DE FELSEFENİN KURULUŞU

Zeynep Direk

Felsefenin yeni kurulmuş bir ulus-devlet eliyle yeniden kurulmasından bahsetmek öncelikle birtakım soruların sorulmasını gerektirir. Bu sorulardan ilki, kurucu edimin niyetinin, içinden çıktığı kültürün geçmişiyle ve geleceğiyle ilişkisini ilgilendirir. Bu niyetin zamansallığı, geçmişi geri kalmışlık olarak saptayan geleceğe ise ileri gitmek hedefi bağlamında bakan çizgisel bir zaman anlayışına bağlanır. Ama kurulan "yeni", Batılıca bir yenilenmeyi hatırlatmaz, çünkü yeniye geçmişte bulunanı tekrar inşa etmek yoluyla varılmamış, ona geçmişten mutlak bir biçimde koparak ulaşmak hedeflenmiştir. Kurucu niyet için geçmiş, düşünce özgürlüğünü ortadan kaldıran dinin ve geleneklerin işgali altındaki zamandır. Kurucu edim, zamanın sıfır noktasında olmak ister, ama bunu başaramaz bir türlü, çünkü bir yandan geçmişi silip atmak isterken, öte yandan geleceğe geç kalmış gibi görür kendisini. Onun bulunduğu sıfır noktası, geçmişin geleceği değil, geleceğin geçmişidir. Yepyeni bir hayata sıçramak isterken, geleceğe ağır bir biçimde borçlanmıştır. Kendisini geleceğe taşımak için sarfettiği çaba, azımsanamayacak bir şiddet içerir. Ama, kuruluşun şiddeti ne kadar aşırıysa kurulan geleceğin sarsılabilirliği de o kadar hissedilir olacaktır. Uygarlığın Batı'dan gelen ışığına rağmen, gelecek, kovulmuş, sindirilmiş olanın geri döneceği tehdidi ile belirlenecektir. Kuruluşun sonraki kuşaklara yüklemiş olduğu sorumluluk da paradoksal ve imkânsızdır: Gelecek, çoktan silinmiş, öğretilmekten kaçınılmış, bilinmeyen bir geçmişin tehdidi karşısında savunulmalıdır.

Bilimin ilerlemenin anahtarı olduğu inancıyla, felsefe de bilim üstüne bir düşünce faaliyeti olarak tasarlanmıştır. Bu nedenle, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün, 1933 yılında zamanın en ünlü pozitivisti olan Hans Reichenbach'ın başkanlığında "kurulmuş" olmasında, Bakanlığın şansının bu kadar yaver gitmesi dışında şaşılacak bir taraf yoktur.[1] Üniversite reformu, yeni bir

1. "O sıralarda Alman üniversitelerinde Nazilerin giriştiği geniş temizlik sonucunda açıkta kalan uzman kadrolardan yararlanma önerisi, Malche ve Frankfurt'ta patoloji profesörü iken –'komünizm' suçlamasıyla– üniversiteden çıkarılan Dr. Philipp Schwartz tarafından ortaya atıldı. Öneri, Atatürk'ün desteğiyle kabul edildi." İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 4, s. 654.

felsefe bölümü kurmamıştır aslında, Darülfunun'un adını "üniversite"ye çevirmiş ve zaten varolan bir felsefe bölümünü "yeniden kurmuştur."[2] Yapılan şey bir reformasyondan ibaret olsa da, Reichenbach'ın yaptığı açılış konuşmasında, sanki felsefe ilk kez 1933 üniversite reformu ile Türkiye'de varolmaya başlayacakmış gibi bir hava esmektedir.[3] Kurucu edim, felsefeyi kavrayış biçimimizi değiştirmek istemektedir, ama eğer bu kavrayış biçimi doğru olansa, o zaman gerçek anlamda bir felsefe eğitiminin ya da kültürünün daha önce ülkemizde bulunduğu toptan yadsınmış olmaktadır. Bu durum karşısında sorulması gereken ikinci soru, "bu kuruluştan evvel felsefe yok muydu bizim kültürümüzde?" sorusu değil, "hangi felsefe yoktu bizde?" ya da "ne demektir felsefenin yokluğu ya da varlığı?" sorusudur.

Yeniden kuruluş kendisini "ilk kez" olarak sunmuştur. Bu "ilk kez", pozitivist felsefenin kendisini tek mümkün felsefe yapma biçimi olarak kurma girişimini ifade eder. Ancak sonuç pozitivist felsefenin tutunması açısından büyük bir başarısızlıktır. Reichenbach'ın bilim felsefesi ve mantık dersleri öğrencilerin büyük bir çoğunluğu için çok zor olduğundan, ancak bölümün hocalarının Reichenbach'ın derslerinden bir ölçüde faydalanabildiğinden sözedilmiştir.[4] Kant'ın ve Newton'un henüz okunmaya başlandığı bir dönemde, Reichenbach, Heisenberg'den, Einstein'dan ve Kuantum Fiziği'nden bahsediyordu. Anlaşılırlığı yakalayabilmek uğruna, uğraştığı konuları bir süreliğine terkedip felsefe tarihi dersleri bile vermeye başlayacaktır Reichenbach. Felsefe tarihini çağdaş bilime varan teleolojik bir süreç olarak ele almıştır. Amacı, Batı düşüncesi tarihinin bizi bilime götürmüş olan anlarını göstermek ve böylece gelmiş olduğumuz noktayı anlaşılır kılmaktır. Reichenbach, daha sonra felsefe tarihi

2. Darülfünun-u Şahane'nin 1900 yılında Sadrazam Sait Paşa'nın desteğiyle kurulması ile 1933 yılında yapılan üniversite reformu arasında bir dizi reform yapılmıştır. II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun-u Şahane, Darülfünun-u Osmanî adını almıştır. Bu dönemde tarih, edebiyat ve felsefe dersleri ders programına dahil edilmiştir. 1912'de Emrullah Efendi bir nizamname ile Darülfünun'u yeniden düzenlemiştir. Bu düzenleme ile üniversite beş şubeye ayrılmıştır (Bkz. *a.g.e.*, s. 659). Ancak 1933 yılındaki "reform" öncekilerin bir devamı olarak görülebilse bile tarzındaki şiddet özel bir nitelik taşır. İlhan Tekeli'nin de işaret ettiği gibi, "Cumhuriyet, Osmanlı İmparatorluğu'ndan özerkliği olan bir Darülfünun devralmıştı" (*a.g.e.*, s. 663). "31 Mayıs 1933 tarih ve 2252 sayılı yasa ile Darülfünun kaldırıldı. 1934 yılında çıkartılan 2467 sayılı kanuna göre yönetilen İstanbul Üniversitesi'nin tüzel kişiliği ve özerkliği yoktu. Üniversite Milli Eğitim Bakanlığı'nın denetimi altındaydı ve rektör üniversitede Maarif Vekili'nin temsilcisiydi " (*a.g.e.*, s. 663).

3. *İstanbul Üniversitesi Açılış Dersleri, 1933-1934 ve 1934-1935*, İstanbul, Basım Evi Ahmed İhsan Ltd. Reichenbach'ın konuşması için bkz. ss. 259-266.

4. Bkz. A. Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 3, s. 767. Arslan Kaynardağ şöyle diyor: "... İstanbul'da beş yıl kalan ve üniversitede konferanslar veren Reichenbach beklenildiği kadar verimli olamadı. Türk felsefe ve bilim çevresi, böyle bir düşünürün etkili olabilmesi için yeterince elverişli değildi."

öğretmek işini kendisinden daha iyi bir tarihçi olan Von Aster'e bırakmıştır. Sonuç olarak, Reichenbach'ın kurmaya çalıştığı pozitivist bilim felsefesi, kendisine bölümün bir sonraki kuşağında bir takipçi bulamamıştır.[5] Aslında, Türkiye'ye sokulmaya çalışılan pozitivist felsefenin Türkiye'ye girebilmiş olduğu kuşkuludur. Bunun pek çok nedeni olabilir. Ama belirleyici neden, Reichenbach'ın derslerinin anlaşılmamasından çok, yaptığı felsefenin bizim Batılı kimliğimizi oluşturmaya kavramsal olarak derin bir katkı yapamayacak kadar dar bakış açılı olmasıdır. Bu pozitivist "ilk kez" felsefeyle ilişkimizin temel problemlerini ortaya koymakta başarısız kalmıştır. Bununla birlikte, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün yetiştirdiği ilk cumhuriyet kuşağı felsefecisi sayılabilecek olan Macit Gökberk ile birlikte felsefe içindeki yerimiz, problemimiz ve felsefeden asıl ne beklediğimiz "ilk kez" açık bir biçimde ortaya çıkar. Felsefi bir kültür, ancak felsefe tarihiyle, Batı'nın yaptığı yolculuğun bir tekrarı ile oluşturulabilir. "Din" yüzünden gecikmiş bir felsefe, Gökberk'de, Hegel'in ruhuyla yol alan, o "sondan sonraki trenle" evine dönmeye çalışır. Ama felsefenin bu coğrafyada başlamış olduğu iddiasının avantajına karşın, felsefenin burada tekrar kurulmasını bir eve geri dönüş hikâyesi olarak anlatmak Gökberk için bile pek ikna edici olmaz. Onun acısının odak noktası, asıl eksikliğimiz, Batı'da felsefe Rönesansı ve Aydınlanmayı yaşayarak laikleşirken, bizim din yüzünden olduğumuz yerde kalıp bu yolu katetmemiş olmamızdır. Gökberk, bir toplumun bir diğeriyle aynı deneyimi yaşamadığı için dezavantajlı olduğu fikrini ne kendi sorgular ne de sorgulatır. Bu fikrin, önce kendi gelişimini mutlak kıstas olarak koyup başkalarını yolculuktan dışladıktan sonra dıştakileri kendisine katılmaya davet eden modern Kıta Avrupası düşüncesinin bir tuzağı olduğunu görmemek için çoktan o tuzağa düşmüş ve aslında felsefeye ait olmadığımızı kabul etmiş olmak gerekir. Macit Gökberk, Alman düşüncesi geleneğini izleyerek, kurtuluşumuzu Avrupa'nın misyonuna katılmakta bulurken, aydın-

5. Bu görüşe, Gürol Irzık'ın da dikkatimi çekmiş olduğu gibi, Nusret Hızır örneği gösterilerek karşı çıkılabilir. Nusret Hızır çok iyi Almanca bilmesinin yanı sıra matematik ve fizik de okumuştu. Macit Gökberk, Reichenbach'ın Los Angeles'a gittikten sonra arkasında bıraktığı temsilcisinin Nusret Hızır olduğunu söyler (Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 23). Halil Vehbi Eralp ise söyleşisinde, "Nusret Hızır'ın Türkiye'de lojistiğin ve yeni pozitivizmin tanınmasında büyük etkisi olduğu söylenmiştir," der (s. 68). Nusret Hızır, 1936 yılında Ankara'da kurulan Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde görev alıp İstanbul Üniversitesi'nden ayrılmış, lojistiği ve Reichenbach tarzı pozitivizmi Ankara'da kurumlaştırmaya çaba harcamıştır. Öyleyse, bizim iddiamız ancak İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü için geçerli olabilir. Bunu Hüseyin Batuhan'ın sözleri de doğruluyor. Felsefe Bölümü'nde bir usta çırak ilişkisi yaşayamamış olduğundan yakınan Hüseyin Batuhan "Reichenbach'a yetişmiş olsaydım belki bambaşka bir insan olurdum!" der (*a.g.e.*, s. 290). Nusret Hızır'ın Türkiye'de Reichenbach geleneğini yaşatıp yaşatamadığı konusu kuşkusuz daha derin bir araştırmayı gerektirmektedir.

lanmanın ötekiyle ilişkisindeki çelişkili ruhunu da kaba bir din-felsefe karşıtlığı ile gizlemeyi başararak yeni felsefeciler kuşağı için oldukça ikna edici bir çerçeve çizmiştir. Böylece, felsefe ile aramızdaki ilişki bir ait olmama yasına ve aidiyet özlemine dönüşmüş ancak felsefeye ait olmak ya da olmamak denen kavramların gizliden gizliye, felsefenin "asıl sahibi" ve "mülkiyeti" gibi kavramları içerdiği politik bir şekilde sorgulanmamıştır. Bunları sorgulamamamızda Marksist düşünce de etkili olmuştur. Böylece felsefe yapmadığımızı saptayarak yaptığımız başlangıç, felsefe yapabilirliğimizi de şartlı hale getirir. Felsefe yapabileceğimize dair duyabileceğimiz güven öylesine rehin alınmıştır ki, Türkiye'de en zor kabul edebildiğimiz şey, içimizden birisinin gerçekten felsefe yaptığı, felsefeci olduğudur. Felsefeciler ne geçmiş felsefecileri okuyabilir ne de birbirlerinin yaptıkları işe eleştirel bir kabulle bakabilirler. Genel tavır, birbirimizi felsefeye lâyık görmemek, geçmişte ve bugün yapılan herşeyi yoksaymak, görmezlikten gelmektir.[6] Tarihsel bir kompleksle felsefe yapmaktansa, felsefeyi tarihsellik meselesi hiç işin içine katılmadan, zeki herkesin yapabileceği bir şey olarak tasarlayan analitik anglo-sakson felsefe geleneğinin önü Türkiye'de bu sayede açılmış olur. Aslında bu senaryo yalnızca Türkiye'de değil, pek çok Asya ülkesinde, Japonya'da bile geçerli olmuştur diyebiliriz. İngiliz-Amerikan felsefesi, Kıta Avrupası felsefesinin üstümüzde yarattığı "tarihsizlik kompleksi" ve ait olamama acısı yüzünden bizi kolayca işgal eder. Buna karşın, analitik felsefe, sorunu bastırmakla yetindiğinden, bize bizim hakkımızda bir şey söyleme umudunu bile veremediğinden sağlam ve kalıcı bir felsefe yapma geleneği oluşturmayı başaramaz.

Felsefeyle kurduğumuz ilişkinin dönüşümü, Batı düşüncesinin kendisini nasıl tekrar kurduğunu sorgulamamıza bağlı olabilir. Batılı felsefesinin kendi kendisini okuması, İslam'ın Antik Yunan'la bağının üstünden sessizce geçerken Antik Yunan'la Hıristiyanlık arasındaki eklemlenmenin altını çizer. Böylece, Antik Yunan'ı yalnızca Hıristiyan-Yahudi geleneğinin izlediği biçiminde bir fikir doğar. Oysa, İslam düşüncesinin felsefe ile ilişkisinin Batı için Batı'nın kabul etmek istediğinden daha belirleyici olduğu vurgulanmalıdır. Müslüman filozoflar aslında Antik Yunan'ın ilk mirasçılarıdır. Özellikle Aristoteles'in eserlerinin bu düşünürlerin dili olan Arapça ile Batı'ya taşınması Batı'da Rönesansın nedenleri arasında sayılır. Buna karşın, yüzeysel Batılı yaklaşım, bu katkıyı çevirmenlikle sınırlamaya çalışır.[7] Ünlü İslam filozofları çevirmen olmadıkları

6. Örneğin, Betül Çotuksöken Türkiye'de yapılan felsefe çalışmalarının Türk felsefecilerine referans yapmaktan kaçınmasının garipliğinin altını çizmektedir.

7. 800 ile 1000 yılları arasında Eski Yunanca'dan Arapça'ya yapılan çeviriler oldukça iyi bulunur. Bu çevirmenler, Mısır'ın, Suriye'nin ve Mezopotamya'nın önemli şehirlerindeki Yunanlılarla karşılaşma imkânına sahip olmuşlardır. İslam filozofları onların çevirilerini kullanırlar. Bkz. Richard Walzer, *L'Eveil de la philosophie Islamique*, 1971, Librairie

gibi, kendilerinden önceki çevirmenler kuşağının doğmasına sebep olan gereksinim, Arap kültürünün düşünsel zenginliğine işaret eder.[8] Batı kendi felsefe tarihini yeniden kurarken bunu minimize etmek isteyecek, hatta çağsal (*epoc-hal*) modellere dayalı tarih okuması içinde tüm ortaçağ okuması basit yargılarla es geçilecektir. Bu yargıların en basiti ve etkilisi, ortaçağın "karanlık çağ" olarak adlandırılmasında bulunur. Oysa, ortaçağ üç vahiy dininden düşünürlerin felsefi tartışma içinde yakalanabilecekleri bir çağ olarak da okunabilirdi. Ama o zaman dinden ayrılıp laikleşmemiş bir felsefe meşru olarak yapılabilir hale gelecektir. Din felsefe gerilimi Batı'da aşılmışsa eğer, bu felsefi düşüncenin laikleşmiş olmasıyla değil, dinsel motiflerin felsefi düşünce içinde serbestçe yeniden üretilebilmeleriyle mümkün olmuş bir şeydir. Batı felsefesinin Hıristiyanlığın İsa'sını, Yahudiliğin Yasa'sını yorumlayışı tükenmek bilmez bir kaynak olmaya devam etmektedir hâlâ. Çağdaş Batı felsefesi ile ilgilenip de bunu görmezden gelmek mümkün değildir. Bizdeki duruma bakıldığında, tarihsel olarak felsefenin din karşısında çektiği meşruiyet kaygısını aşamadığı saptanır. Örneğin, İbn-i Rüşt'ün, felsefenin dinle uygunluğunu ortaya koyarken, felsefe yapmayı yaradanı bilmenin bir gereği, bir "ödev" haline getirişinde, felsefeyi meşrulaştırma çabası oldukça belirgindir. Felsefenin meşruiyet derdi yöneticilerin çıkarlarına uygun bir biçimde kullanıldığında, –Abbasi Halife El Mütevekkil döneminde– filozoflar Bağdat'tan sürülmüştür. Ama felsefi etkinlik yüzyıllar boyunca başka adlar altında, başka disiplinlere kayarak devam etmiştir. En azından günümüzde İslam felsefesi ve kültürü üstüne düşünenlerin iddiası budur: Felsefe, "fıkıh", "tefsir", "hads" vs. gibi değişik adlar altında devam etmiş ve hatta tarikatlar yoluyla halka inmiştir.[9] Felsefenin tebdil-î kıyafet halinde dolaşımı, ahlâk, hukuk, politika alanında kavramsallaştırma çabası içinde sürer. Bilgece bir yaşam fikrinin Tasavvufla beraber, özellikle zanaatkârın yaşamında sergilendiği de söylenebilir.[10] Bunlardan başka, felsefenin sesi halk şiirinde ve divan şiirinde de duyulabilir. Bu sapmaların nedeni, doğrudan İslam dini değil, yönetici güçlerin dini ortodokslaştırmış ve kullanmış olmalarıdır. Ama zaten devlet her çağda pragmatik bir tavırla işine gelen düşünceyi besleyip işine gelmeyeni yoketmiştir. Bu bakış açısı karşısında tek istisna Gazalî olabilir. Gazalî'nin felsefesi de kendisinden sonra gelen felsefeyi yersizleştirip bitirmek

Orientaliste Paul Geuthner, ss. 12, 13. Walzer'in iddiası, İslam felsefesinin Antik çağ düşüncesinin bir üst aşaması olarak okunabileceğidir. Çünkü İslâm düşüncesi, hem Eski Yunanca felsefe metinlerini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmuş hem de Batı'da kaybolmuş olan (özellikle Aristoteles'in doğa bilimlerine ilişkin eserlerini) kopya ederek korumuştur.

8. Rahmi Karakuş, "1933 Üniversite Reformu Sonrası Türkiye'de Felsefe Tasavvuru". Yayınlanmak üzere olan bu eserden yararlanmama izin veren Rahmi Karakuş'a ve dikkatimi bu esere çeken Prof. Kenan Gürsoy'a teşekkür ederim.

açısından modern felsefelere benzer, ancak Gazalî'nin felsefesinin modern felsefelerden daha fazla etkili olduğunu teslim etmek gerekir.

Osmanlı döneminde felsefe, mantık ve hukukla birlikte resmi medrese eğitiminin bir parçası olmaya devam etmiştir. Felsefe öğretimi, öncelikle İbni Sina, İbni Rüşt, Farabi, Birunî gibi düşünürler üstünde durur. Tanzimat öncesi Osmanlı aydınlarının Antik Yunan felsefesinden yaptıkları alıntıların kaynağı bu tür bir eğitimdir. Bu aydınların, Bacon, Descartes, Spinoza gibi onaltıncı ve onyedinci yüzyıl filozoflarından tamamen habersiz olduklarını söylemek için yeterli bir dayanağımız olmasa bile, en azından bu düşünürlerden yapılmış alıntılara pek sık rastlanmadığı söylenebilir. Kant'ın ancak Darülfünun'un kuruluş yılı olan 1900 yılından beri tanındığı iddia edilebilir. Dönemin eğitim bakanı olan Emrullah Efendi sayesinde Kant'ın tüm eserleri üniversite kütüphanesine alınmıştır. Kendisi de felsefeci olan Emrullah Efendi, felsefe derslerini orta öğretimin bir parçası haline getirmiş ve bakanlığın felsefe kitapları yayınlamasını desteklemiştir. Kant üzerine ilk makale 1911 yılında Baha Tevfik tarafından kaleme alınmıştır. Baha Tevfik'in başlıca derdi, kendisini bilimin dışında konumlayan felsefeyi reddetmektir. Kant, ona göre, felsefeyle bilim arasındaki gerçek ilişkiyi ortaya çıkartmakta, "bilime temellerini kazandırmaktadır".[11]

Şerif Mardin, "bir 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsedilemez, ancak bir 19. yüzyıl düşünce sosyolojisinden bahsedilebilir" derken, Jön Türkler'in özgün bir düşünce sisteminden çok, bir tür Batı deneyimini yansıttıklarını da ima eder. Bu deneyim, kendisini, fazlaca bir incelik taşımayan bir felsefi bakış açısından, geri kalmışlık nedeni olarak görülen doğu mistisizmine karşı Batı'nın ilerleme fikrine dayalı pozitivizmi ve organik materyalist Darwinci düşüncesi ile ifade eder.[12] Bilindiği gibi Jön Türkler felsefeye Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşması ve modernleşmesi projesi bağlamında önem verdiler.

9. *A.g.e.* 10. Hilmi Yavuz, *Ulusal Kültür ve Felsefe*, Bilgi Yayınevi, 1977.

11. Baha Tevfik'in Kant'ı yorumlayışı Neo-kantçılığın ilk döneminin temel özelliklerini taşır. Aşkın bilinci psikolojik olarak ele almış, kendinde şeyi dış dünya olarak yorumlamış, bilinçte belirenleri ise işlenmiş veriler olarak nitelemiştir. Baha Tevfik, Batı nın materyalist felsefesini İslâmcı düşüncenin ilkeleriyle uzlaştırma çabasını "idealizm"le suçlar. Kant makalesini yayınlamasından tam yirmi yıl önce, "idealist felsefe' nin savunucusu olarak gördüğü Ahmet Mithat Efendi ile bir polemik içine girdiği görülür. Bkz. Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Kant Çeviri ve İncelemeleri", *Düşün* dergisi, Mart 1985.

12. Bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 16. Şerif Mardin, İttihat ve Terakki Cemiyeti nin kurucularının hemen hemen tümünün biyoloji, anatomi ve fizyoloji ile ilgilenmiş olduklarını, bu kişilerin çoğunlukla doktor olduklarını belirtir. A. Comte'un etkisiyle doğal bilimlere ve tarihe aynı yöntembilimle yaklaşılabileceği fikri, onların devlete tedavi edilmesi gereken patolojik bir vaka olarak bakmalarına destek sağlamıştır.

İmparatorluğun yıkılışından ancak Batı'nın kültür ve kurumlarını model alan reformların, "kendileri için iyi olanın ne olduğundan habersiz kitlelere" dayatılması ile kurtarılabileceğine inanmışlardır. Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya mektup yazmış olduğu bilinir. Bu tarihten sonra, politik reformcuların Auguste Comte'dan ve materyalist aydınlanma düşünürlerinden yaptıkları alıntılara sık sık rastlanır. Pozitivistler, Rıza Tevfik ve Ahmet Şuayip tarafından yayınlanan *Ulum-u İktisadiye and İçtimaiye* dergisinde yazmışlardır. Ahmet Şuayip *Hayat ve Kitaplar* adındaki kitabında ondokuzuncu yüzyıl düşüncesini H. Taine'in felsefesinden başlayarak anlatır. Rıza Tevfik kendisini "Bacon'un ve J. Stuart Mill'in öğrencisi olan bir deneyci" ve "agnostik" olarak tanımlar. Bu dönem, Batı felsefesinden çok şey beklendiği bir dönemdir. Fikirlerin herşeyi değiştirebileceğine ve kafaların değişmesinin tüm sorunları çözeceğine dair bir umut hakimdir. İstanbul'da ve Selanik'te yayınlanan felsefe dergileri "Batı felsefesinin hiç zaman kaybetmeden Türk toplumuna uygulanması gerektiğini" ilân etmektedirler.[13] Buna karşın, Jön Türklerin felsefi ve politik fikirleri ilk parlamentonun kurucuları olan Yeni Osmanlılar la kıyaslandığında yüzeysel ve kuramsallıktan yoksun görünür. Yeni Osmanlılar Rousseau'nun ve Montesquieu'nün düşüncelerine dayanarak eski Osmanlı egemenlik ve adalet anlayışını yeniden ele almışlar ve şeriatın cemaat içindeki işlevi üstüne düşünmüşlerdir. [14]

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra pozitivizmin genel ideoloji gibi işlediğini söylemek gereksiz. Atatürk'ün Auguste Comte'un eserleriyle ilgilendiği bilinir. Pozitivizm, materyalizm gibi popüler düşüncelere bir de pragmatizm eklenmiştir. William James ve John Dewey gibi Amerikan pragmatistlerinin eserleri, geri kalmışlığın nedenini Doğulu yaşamın mistik ve metafizik dünyasında bulan Türk entelektüeli tarafından heyecanla karşılanmıştır.[15] Pozitivizmin felsefeyi kurma girişimine zemin hazırlayan bu dönemler, *Dergâh* dergisi çevresinin, özellikle Mustafa Şekip Tunç'un Bergson felsefesine yönelişiyle yine Batılı olan karşı eğilimini yaratır ve felsefenin panaroması böylelikle bir bütünlük kazanır.[16] Bergson felsefesinin zaman ve geçmiş kavramıyla yoğun bir biçimde

13. Bkz. Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", s. 765.

14. Bkz. Şerif Mardin, *a.g.e.*

15. Ülkemizde 1923'te Kant üzerine yayınlanan ilk kitap olan *Kant ve Felsefesi*'nin yazarı Mehmet Emin Erişirgil kendisini bir "pragmatist" olarak tanımlamaktaydı. Atatürk, Emin Erişirgil ve Avni Başman'dan Türkiye Cumhuriyeti'nde yüksek eğitimin yeniden yapılandırılmasını talep etmiştir. Hatta Dewey'in kendisi eğitim sorunlarını çözmekte danışmanlık yapmak için Ankara'ya davet edilmiştir (Arslan Kaynardağ, *Türkiye'de Felsefenin Evrimi*, s. 766).

16. Mustafa Şekip Tunç, liselere yardımcı kitap dizisinin ilk kitabı olarak kullanılmak üzere çevirdiği Bergson'un *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü* adlı eserine yazdığı önsözün sonunda "Felsefe nasıl olmalı?" sorusuna cevap olarak şunu vurgular: "... Bergson, ilimde nekadar amelilîk ve intifaîlik taraftarı ise, felsefede o nisbette nazarî ve hasbîdir.

ilgilenmesi sayesinde, Tanzimat'tan sonra devam ve bütünlük duygusunun yitirilmesi deneyimi ifade edilir hale gelmiştir. Tanzimatla beraber yaşanan kopma bir iç bölünmeye yolaçmıştır; bir yandan Batılılaşmak zorunluluğunun, öte yandan Batı'nın yüzeysel bir ithali ve doğrudan taklidi karşısında duyulan bir iç boşluğunun ifadesi arasında önemli olan nokta, felsefenin pozitivizme indirgenemez bir içsellik olduğunun Batılı bir tarzda dile getirilmiş olmasıdır. Buna rağmen, Türk Bergsonculuğu etkileyiciliği oranında kurucu bir güce sahip olamamıştır. Aydınlanma'dan ilham alan Türk modernleşmesinin, manevi zenginliğimize karşı işlediği suçu, Batılı bir biçimde dile getirerek, Batı ile ilişkinin sancılı tarihinin yarattığı iç sarsıntıyı bir içsellik yasına dönüştürmekten başka bir şey yapamamıştır.

1930'da Eğitim Bakanlığı tarafından başlatılan "dil devrimi" ile kökten bir adım atıldı. Atatürk'e göre, Türkçe, "Arapça" ve "Farsça" gibi yabancı dillerin egemenliğinden kurtarılmalıydı. Bu girişimin beklentisi, okuma yazma oranını artırmak olduğu kadar, Türkçenin "aslına" ya da "özüne" geri dönüşün bizi "müslüman-gerici düşünme ve yaşama biçimi"nden kurtaracağıdır. Doğu ile bağlarımızı kesip Batı'ya yöneliş aslen bir dil meselesi haline getirilmiştir. Modern bakış açısıyla "Doğulu tarzı" temsil ettiği için ideolojik olarak dışlanan Arapça dili, aslında felsefi olarak çok iyi işlenmiş bir dil olmakla kalmayıp, ortaçağda Batıya bulaşmış ve hatta Batı'nın felsefi terminolojisinde yenileyici bir etki yapmıştır. Dilin sadeleştirilmesi, Batıya yönelişin, "Türklerin müslüman kültürü tarafından ele geçirilmiş ve üstü örtülmüş olan 'özgün' kimliğine" geri dönüşle tamamlanacağı fikri tarafından belirlenmiştir. Bizde çeviri probleminin devasa bir problem haline gelmesinin nedeni, dil devriminin sahiplenilmesinin Arapça ya da Farsça kökenli Osmanlıca sözcüklerin kullanımını baskı altına almasıdır. Batı'nın geleneğine zaten çoktan eklemlenmiş olmanın avantajını gözden kaçıran ve Doğu ile köprüleri atmak isterken aslında Batı ile de atmış olan naif politik bakış açısının felsefenin olanaklarına çok zarar vermiş olduğu kabul edilmesi gereken bir gerçektir. "Türk Dil Kurumu" dili arılaştırmakla uğraşırken, yabancı bir dilde yazılmış felsefi eserleri bu arı dile çevirebilmek için yeni bir sözcük dağarcığı oluşturulmasını hedefliyordu. Ancak felsefi kavramları adlandırmak için kullanılan adların felsefi düşünce tarafından haklılaştırılması gerekir ve bu da zor bir iştir. Eski adları bir tarafa fırlatıp atmak kolaydır. Ama onların yerine keyfi olarak başka bir ad geçirme cüreti, düşüncenin travması ve felce uğraması tehlikesini göze almış demektir. Dilin hayatını

Onca hatsin (*intuition*) keşifleri felsefenin öz hakikatleridir. Yalnız bu hakikatler eksik olabilir, şu kadar var ki bunların tamamlanması ilimle değil, yine felsefî hatslerle vaki olmalıdır. Bir de felsefe dahi artık ilimler gibi kendi sahasında ve kendi usulüyle müsbet bir terakkiye girmelidir." *Lise Felsefe Dersleri Yardımcı Kitapları*, No 1. Bergson, *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul Devlet Basımevi, 1934, s. LX.

tepeden inme bir darbe ile değiştirmeye çalışmak, düşüncenin yaratıcılığına katı ve anlaşılmaz sınırlar koymaktır. Saf ya da arı bir dile duyulan özlem metafizik bir sanrıdır çünkü bulaşma ve farklılaşma dilin yaratıcılığının olanaklarıdır. Üstelik, dile dışardan müdahale devletin denetiminde tutulamaz. Eski kavramlara yeni sözcükler uydurma pratiği, felsefe deneyimi olmayan çevirmenin elinde kaldığında, metinler okunamaz, kimin ne dediği tam olarak anlaşılmaz. Felsefe okumak, düşüncenin sözcüklerin içinden geçmesi demektir. Opak, geçit vermez, çağrışımı kısır, gerçek bir tarihi ve yaşanmışlığı olmayan sözcüklerle yapılan felsefi düşünce farkına varmaksızın kendini kaybeder. Dahası, eski alfabenin öğretilmesinin önemi üstünde durulmadığı zaman, yeni kuşak felsefeciler yüz yıl önce yazılmış olan metinleri bile okuyamaz hale gelirler. Bu durum, elbette ki öngörülmemiş olamaz; bugün içinde bulunduğumuz durum tarihsel seçimlerin bir ürünüdür. Politik gerekçeler her ne olursa olsun, "memleketin temellerini sarsmak" ya da "içimizdeki düşmanı hortlatmak" tehlikesi ne denli büyük olursa olsun, bu felsefi karar düşüncenin öz çıkarlarını gözeterek verilmemiştir. Felsefe, bu kurucu karar içinde, bitmek bilmez ölümünü içinde taşımaktadır.

Devrimlerle ve özellikle de dil devrimiyle üniversite reformu arasında gözden kaçmaz bir ilişki vardır. Aslında, felsefenin bir ulus-devlet eliyle yeniden kurulmasının ne demek olduğu sorusunu bu dönemde tüm Avrupa konjonktürünü hesaba katarak daha da özgül bir hale getirebiliriz. 1933'te sadece ülkemizin meselesi değildir "üniversite reformu". Bu tarihler Avrupa'da ve özellikle de Almanya'da "üniversite reformu"nun, yani üniversitenin "yeniden" kurulması gereğinin tartışıldığı yıllardır. Dönem üniversite reformları dönemidir, üniversitelerin –buna Darülfunun da dahil– yeni değerlere ayak uyduramadıkları için eleştirildikleri dönemdir. Yeni bir üniversite düşü özellikle Almanya'da açık bir şekilde görülür; 1933'te Heidegger bile kapılmıştır bu düşe. Bizim durumumuzda, Türkiye gibi 1930'larda henüz yepyeni bir "ulus-devletin" felsefenin nasıl okutulması gerektiği hakkında kendi bakış açısını oluşturmuş olması küçük bir ihtimaldir. Ama bizim danıştığımız Batılı uzmanlar vardır. Amacımız Cumhuriyete uygun kuşaklar yetiştirmektir.[17] Batı'nın uygarlığının belirleyici özelliği felsefesi ise, bunun sistemli olarak öğretilmesinin eğitim seferber-

17. Olması gerekene kim, neye göre karar vermiştir? A. Kaynardağ'ın 1933'te Latin alfabesiyle yapılan ilk Kant çevirisinin, Kant'ın *Pedagoji* adlı yapıtının önsözünden alıntıladığı bir parçaya bakalım. Kitabın çevirmeni Rahmi Karatay, yazdığı önsözde neden bu kitabı çevirmeyi seçtiğini şöyle açıklar: "Ödevin ve erdemin en önemli filozofu olan Kant'ın Königsberg'de verdiği derslerin özü olan bu eseri çevirmemin amacı, öğretmenlerin ve ailelerin, temeli erdem olan Türkiye Cumhuriyeti'ne erdemli kuşaklar yetiştirmelerine katkıda bulunmaktır." Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Kant Çeviri ve İncelemeleri", *Düşün* dergisi, Mart 1985.

liğinin bir parçası haline getirilmesi gerekir. Yeni Türkiye Cumhuriyeti bütçesinin yüzde biri gibi bir parayı tahsis ettiği üniversitenin Atatürk devrimlerine uygun öğrenci yetiştirmesini talep etme hakkını kendinde görecek ve 1932 yılında üniversitede ders veren pek çok hocanın kaderini İsviçre'den çağrılmış bir uzmanın A. Malche'ın ellerine teslim edecektir.[18] Şimdi Macit Gökberk'ten alıntılıyorum:

> O zaman ben bir kaç aylık asistandım. İşin iç yüzünü bilmiyorum. 1933 yılının ilk günü başlamıştım işime. Üniversitede düzenleme yapması için İsviçre'den Malche adında bir profesör getirmişlerdi. Malche öğretim üyesi olanların yayınlarını görmek istedi. Hatta ben de hocalara yardım ettim. Hepsinin yayınladığı kitapları paketleyip gönderdik. Hangi ölçütler kullanıldı bilemiyorum. Bildiğim kadarıyla o zamanlar ideolojik nedenler pek yoktu. Biz de düşünürdük: Şekip Tunç kaldı da İsmail Hakkı Baltacıoğlu neden gitti derdik. Bir anlam veremezdik. [19]

Malche'ın kararıyla, farklı tarzlarda İslam felsefesiyle ilgilenen "İsmail Hakkı Baltacıoğlu, A. Naim Babanzade, F. Kam gibi hocalar kadro dışı bırakılmış, M. A. Aynî, İ. H. İzmirli gibi hocalar da işlerliği olmayan bir İslam Tetkikleri Enstitüsüne tayin edilmişler ve emekli olmayı tercih etmişlerdir. M. İzzet vefat etmiş, Orhan Sadettin kadrolu olduğu halde hastalığı yüzünden görev yapamamış ve felsefe bölümünde kendi geçmişimizle bağlantı kurma yolu, sadece Hilmi Ziya Ülken'in verdiği Türk Tefekkür Tarihi dersi olmuştur."[20] Burada farkına varmamız gereken şey, Malche'ın kriterlerini tutarlı bir biçimde anlamanın zorluğundan çok, üniversitenin özerkliğini "ilk kez" kaybedişini izlemekte olduğumuzdur. Darülfünun kaynaklı sessiz bir muhalefet Batılı bir uzman alet edilerek ortadan kaldırılmış gibi görünmektedir. Operasyonun gerekçelerini, sözkonusu hocaların felsefe yaparken kullandıkları dili değiştirmedikleri ve –İlahiyat Fakültesi dersleri ile felsefe bölümü derslerinin neredeyse aynı olmasına dayanılarak yapılan– "medrese zihniyetini hâlâ yaşattıkları" suçlaması oluşturmuştur. İlahiyat Fakültesi kapatılmış, felsefe bölümü de Reichenbach'la birlikte yeniden kurulmuştur.

"Türkiye'de felsefenin kuruluşu" gibi bir şeyden bahsetmek oldukça görünür halde duran bir "şiddetten," "aşırı bir şiddetten" bahsetmektir demiştik. Belki de bu, tüm tarihsel yeniden kuruluş hikâyelerinde yüzleşmemiz gereken ama yüzleşemediğimiz bir şiddettir. Elbette, Türkiye'de felsefenin veniden ku-

18. Albert Malche Cenevre Üniversitesi'nde pedagoji profesörüydü. Reform gereksinme ve olanaklarını araştırmak ve kadro, fakülte, ders ve sınavların düzenlenmesi, enstitü, klinik ve benzeri kurumların kurulması veya genişletilmesi gibi konularda bir ön proje hazırlamakla görevlendirildi. Görevi veren Atatürk ve Maarif Vekili Dr. Reşit Galip'di. İlhan Tekeli, *a.g.e.*, s. 654.

19. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınevi, 1986, s. 19.

20. Bkz. Rahmi Karakuş, *a.g.e.*

ruluşu da, diğer modernleşme atılımları içinde ele alınabilecek olan tüm kuruluşlarla benzer bazı günahları ve sevapları paylaşmak durumundadır. Dahası, bu günah ve sevaplar geçmişte kalmazlar sadece; bugün Türkiye'de felsefe yapan herkesi doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemeye ve sorunları yeniden üretmeye devam ederler. Bu sorunları görmezlikten gelen ve bastırmayı "güvenceli politika" sayan tavır, yoketmeye çalıştığı karşı kutbu, karşıtlar mantığının bir sonucu olarak güçlendirir. Kendi içsel boşluğunu tavır bakımından bir benzeri olan karşıtına düşmanlığıyla doldurur. Bugün, üniversitelerimizde "resmî" felsefe haline gelebilmek için mücadele veren iki karşıt kutbun –belli bir tür İslam felsefesi ile belli bir tür Batı felsefesinin– kıyasıya birbirini dışlama çabası içinde olmaları, böyle bir kuruluşun içinde taşıdığı aşırı şiddetin bize tarihsel bir gönderimi, hatta kaynaksal bir zorunluluğudur.[21]

21. Felsefeyle kurduğumuz ilişkinin geleneğinin açık yaralarını –ki bunlar ortak bir hafızanın kangren olmuş yaralarıdır– ancak karşı bir şiddet gözler önüne serebilir. Bu karşı şiddet, filozofla devlet arasındaki ilişkiyi sorgulayan düşüncenin şiddeti olsa gerektir. "Devlet, bir kuşağın tinsel enerjisini ancak varolan kurumların çıkarlarına hizmet edecek bir biçimde serbest bırakır," diyor Nietzsche (*Untimely Meditations*, s. 165). Devlet kültürü desteklerken kendi varlığından ve devamlılığından öte bir amaç düşünemez bile. Tinsel enerjinin bir kısmını serbest bırakırken diğer bir kısmını da zincire vurur. "Akışına ket vurulmamış olan sular değirmeni döndürecek yerde yıkıp geçecektir" (s. 174).

Devlet-felsefe ilişkisi, Batı felsefesinin kendi kaynağı olarak gördüğü Antik Yunan'dan ve özellikle de Platon felsefesinden beri kenarda köşede kalmış bir konu değil, bir hayat memat meselesidir. Platon'un *Devlet*'inde, bu iki şey, yani "felsefe" ve "devlet" varlıklarını, döngüsel bir biçimde, birbirine borçlu imiş gibi sunulurlar. İdeal devlet felsefesiz, filozofun yönetici önderliği olmaksızın kurulamaz, devlet ise felsefe yapmanın koşullarını yaratır, Platon'un *Devlet*'i hem filozof tarafından devletin hem de devlet tarafından filozofun sistemli bir şekilde üretilmesi olarak görülebilir. Nietzsche'ye göre, Platon ilk bakışta bir şey başarmış gibi görünebilir gerçekten de, modern devlet felsefenin geliştirilmesini ödevleri arasında görür ve belli bir sayıda insan için onlara felsefe yapma özgürlüğünü veren koşulları yaratır. Ama tarihsel olarak bakıldığında, Platon çok da bahtsızdır çünkü onun önerileri doğrultusunda bir yapı ortaya çıkar çıkmaz, bunun bir garabet, bir ucube olduğu farkedilir. Çünkü ancak devletin korkmadığı felsefeciler yükselir. Devlet, nasıl kendisini devletin üstüne koyan ve devlet üstüne hüküm vermek isteyen bir dini dışlıyorsa, korktuğu filozofları da makamlarından eder. Her felsefeci akademik bir makamı işgal ettiği sürece doğrudan daha yüksek bir şeyi tanıyacaktır: Devleti. Ve devletin kendi devamı için zorunlu gördüğü şeyleri de zorunlu saymaya mecbur olacaktır (s. 185). Nietzsche'nin bu sözlerini yorumlamaya gerek görmüyorum.

TÜRK POLİTİK KÜLTÜRÜNÜN ŞEKİLLENMESİNDE TARİHİN KONUMU

Süleyman Seyfi Öğün

> Afrika'yı sömürgeleştirme projesi kapsamında çalışan Hıristiyan misyonerler, Habeşistan taraflarında karşılarına kiliseler çıktığı zaman heyecandan küçük dillerini yutuyorlardı. Misyonerlerden biri diğerine yavaşça fısıldadı: "İşimiz çok kolay gözüküyor..." Derken tanışıldı; kaynaşıldı. Misyonerler köyün kilisesini ziyaret etmek istediklerini söylediler. Köyün papazı onları buyur etti. İçeriye girince misyonerlerin gözleri hayretten fal taşı gibi açıldı. Olacak iş değildi! Kilisenin duvarlarını süsleyen tasvirlerde İsa zenciydi. Birisi itiraz edecek oldu. Köyün papazı hiddetlendi. Bir diğer rahip, arkadaşını kolundan çekti; sakinleştirdi ve eğilerek kulağına şunu söyledi: "İşimiz kolay mı demiştin?.."

Düşünce ile kompleksler arasındaki ilişkiyi psikologlara soracak olursak, komplekslerin, insanın düşünme sürecini felce uğrattığı yolunda genel kabul görmüş cevabın muhtelif tarzlarından birini almak şaşırtıcı olmayacaktır. Eğer bu cevaplarda, komplekslerin düşünceye egemen olması, ya da düşüncenin komplekslerin açığa vurulmasında bir araç olması durumu kastediliyorsa, bu yaygın kabulü desteklemek için çok sayıda neden olacağı aşikârdır. Ama bu bize, düşüncenin derinlik kazanmasında komplekslerin *olmazsa olmaz* uyarıcı rolünü unutturmamalıdır. Düşüncenin ya da nesneleştirmeye dayalı düşünümün bizatihi kompleksli bir halet-i ruhiye ile olan gerilimden kaynaklandığını düşünmek için çok sayıda neden bulunduğu dikkatten kaçmamalıdır. Düşünüm, kompleksin aşılmasına ya da bertaraf edilmesine değil, ve fakat, deyim yerindeyse adam edilmesine ve işlenmesine yarar. Bunun ötesinde, olgunlaşmış ve soğukkanlı formülleştirmelere dayandırılmış bütün düşüncelerin diyalektiğinde derin bir kompleksin varlığı hissedilebilir.

Öyle görünüyor ki kompleksler de konjonktüreldir. Tarih, zaman üzerinde kompleksli bir düşünüm olarak 19. yüzyılın entelektüel hediyesidir. Oysa bir önceki yüzyılda, yani 18. yüzyılda mesela Aydınlanmacıların tarihe olan il-

gilerinin ya da bilgilerinin son derecede sığ olduğu görülür. Akılcılık ve onu izleyen Aydınlanmanın zaman konusunda pek fazla bir kompleksi yoktu. 18. yüzyılın zaman ruhu, doğaya ya da politikaya değgin, kadim Aristogil kompleksi yansıtır. Aristo, bilgileri sınıflandırırken tarihe, örneğin bir meteorolojiye verdiği değer kadar değer vermemiş; onu biraz da, deyim yerindeyse, *rufailerin karıştığı bir iş* olarak görmüştür (Özlem, 1992: 18). Aydınlanmacıların, örneğin bir Voltaire ya da Diderot'nun tarihe ilişkin hassasiyet taşımamalarını da bu çerçevede görmek mümkündür. Ünlü Ansiklopedi'de, tarih maddesini Voltaire kaleme almıştır. Onun tarih ve doğa bilgisini kıyaslarken yazmış oldukları son derecede düşündürücüdür. Şöyle demektedir Voltaire: "Matematik kanıtlamaya dayanmayan her kesinlik, bir olasılıktan başka bir şey değildir ve tarihte de bundan başka kesinlik yoktur... Doğa olaylarının her zamanki bildik akışına ters düşen bir şeye asla inanmamak gerekir. Ama bu şey, Tanrısal ruhun etkisindeki insanlar tarafından doğrulanmışsa durum farklıdır... Ama en yaygın olarak kabul edilmiş olgularda bile insanı kuşkuya düşüren çok şey var" (Voltaire, 1996: 277). 18. yüzyılın toplum kavramlaştırması da *a-historik*, tarih-dışı bir nitelik taşır. Bu yüzyılın Thomistik ya da Hobbesçu bir gelenek üzerinden işlediği toplum sözleşmesi, doğal toplum ya da doğal hukuk gibi kavramların, tarihi alabildiğine hafife alan bir yaklaşımın eseridir. Örneğin J. J. Rousseau insanlararası eşitsizliğin kaynakları üzerine, düşüncelerini temellendirirken, aktüel tarihin ihmal edilebilirliğini, tarihçiler için en hafifinden pervasızlık sayılabilecek şu hipotetik sözlerle ifade etmekteydi: "Öyleyse bütün olayları bir yana bırakarak başlayalım; çünkü bunlar asıl soruna değinmez... (J. J. Rousseau, 1990: 89).

Öte yandan 18. yüzyılın bir tarih yüzyılı olmaması bir tesadüf değildir. Bunun ardında burjuva toplumsal-kültürel gelişmeleri okumak mümkündür. Bir kez burjuva kültürü, durduğu yer itibarıyla derin ve uzun bir geçmişe sahip olan zümreler tarihini sona erdirmekteydi. Sınıf kavramı ilk kez burjuvalarla birlikte, zümreler tarihinden ayrışarak modern karşılığını bulmaktaydı. Burjuva, içine doğmuş olduğu değerleri tüketen aristokratlardan, özerk dünyası itibarıyla ayrışır. Öte yandan Anglo-Sakson burjuva düşünüş geleneği içinde John Locke'un *tabula rasa* kavramının önemi de bu çerçevede anlaşılabilir. Burjuva gelişmelerle birlikte, hayata yön veren, *parça-bütün* ilişkisine dair holistik; ya da *kul-Tanrı* ilişkisine dair *panteist* ya da *yarı-panteist* egemen kavrayış, burjuva köksüzlüğü ile çözülmekte; parçalar kendilerini önceleyen aşkın ya da metafizik temellerden arındırılmaktadır. Parça ya da soyut bireyselliklerin kendilerini kuşatan boşluğu aşabilmelerinin neredeyse yegâne koşulu eylemlerin seküler düzeyde temellendirilmesiydi. Bu çerçevede, erkini yapıp etmelerinden alan burjuvalar zaman içinde, sadece o denli abartıldığı kadar emeğin özgürleşme tarihine değil; ve fakat bundan daha önemli olarak yapıp etmeleri

temellendirecek olan özerk düşünüm tarihine de devrimci bir boyut katacaklardır.

Burjuva-kültürel dünyanın ağırlıklı olarak 18. yüzyıldan itibaren ayırdedici nitelikler kazandığı düşünülebilir. Bu durum, bizatihi entelektüelleşmenin içinde anlaşılabilir. Gerçekten de burjuva entelektüalizmi; ya da burjuvanın kendi sınıfsal varlığını entelektüelleştirmesi, 18. yüzyılın içinde yaşanmış bir olgudur. Burjuvazi bunu özellikle de politik açılımlarıyla 19. yüzyıla aktarmıştır. Burada dikkat çekici olan husus, burjuva entelektüalizminin, sadece, aristokrasi, kapitalizm, kitle olgusu gibi kendisini kuşatan olgularla değil, aynı zamanda kendi kendisiyle de bir hesaplaşma içine girmesidir. Bu çerçevede burjuvanın kendisini tarihte ikmal etmesi, şaşırtıcı bir maceranın konusu olması gerekir. Çünkü burjuva, 12. ya da 13. yüzyıla uzanan kökleriyle, tarihinin her safhasında aynı karakteri göstermeyecektir (Febvre, 1995: 68). Sadece şu basit soruları sormak yeterli olabilir: Kimdir burjuva? Sosyolog Max Weber'in tanımladığı anlamda çileci, püriten-dindar, çalışkan bir pietist, Wesleyan ya da Methodist mi; yoksa Werner Sombart'ın deyimiyle *haute finance* sahibi tüketici türemesi mi? O, kazanmaktan başka bir şey düşünmeyen bir *parvenu*; *sonradan görme* midir; değilse, Jacob Burchardt'ın tasvir ettiği biçimde İtalyan Rönesansının hediyesi olan canlı, güzel sanatlara ve felsefeye düşkün, kültürlü ve incelmiş insanlardan biri mi? Bu soruya verilebilecek düz bir cevap *burjuva hepsidir*, olabilir. Ama o zaman, burjuva tarihin Gotik, Hümanist, Barok, Rokoko tarihleri olarak hayli farklı manzaralarla bezeli olduğunu; öte yandan burjuvayı, küçük ve büyük olarak ikiye ayırmanın ve onu basit bir orta sınıf olarak görmenin çıkarabileceği kavrayış zaafiyetlerini de kabul etmek gerekir (bkz. Pilbeam, 1990: 1-22).

Ama bütün evreleri itibarıyla tarih karşısında *köksüzlük* duygusunun, burjuvanın bütün bir tarihine sirayet eden başat özelliği ve hatta değişmeyen psiko-dinamiği olduğunu düşünüyorum. Burjuvanın kompleksleri de ağırlıklı olarak bizzat ve derin bir şekilde yaşadığı köksüzlük duygulanımlarından beslenmiştir. Öte yandan bu duygunun burjuvazinin tarihsel gücü ya da avantajı olduğu düşünülmemelidir. Köksüzlük sanıldığı gibi burjuvazinin tarihsel gücü olarak değil, tersine zaafı ya da kompleksi olarak tezahür etmiştir. Burjuvanın köksüzlüğü onu aristokrasiye karşı avantajlı kılmak bir yana, daha başlangıçta onu bir özgüven eksikliğine mahkûm etmiş görünüyor. Merkantilizm ve Aydın despotizminin renkli tarihi, burjuva unsurları aristokrasi karşısında hayli edilgen tutmuştur. Başka bir ifadeyle, burjuvaların bazı sınıfsal çıkarlarını elde etmek için aristokratları ve mutlak monarkları destekledikleri yolundaki iddia son derecede yavan kalmaktadır. Burjuva profesyonelleşmeler merkantilizm içinde sadece müstahdem bir mevkidedir. Baumann'ın ifadesiyle burjuvazi kabaca 18. yüzyılın sonlarına dek henüz yasa koyucu bir güce sahip olmaktan

uzaktır (Baumann, 1996: 126). Rüşdünü ispatlamaktan uzak, köksüzlük duyguları içinde kıvranan burjuva davranış örüntülerine, giyimli kalabalıklar arasında çıplak dolaşmak zorunda kalan ademoğlunun içine düştüğü utanma duygusunu çağrıştıran bir aşağılık kompleksi sinmiştir. Burjuvazi bu dezavantajlı durumunu telafi etmek için, feodal önceliklerde kendisine yer bulamayan iktisadi gücünü harekete geçirerek, dara düşmüş aristokratlardan ünvan elde etmeye başlayacaktır. Werner Sombart'ın, burjuva tarihin hiç de sanıldığı kadar *homo economicus*'un eseri olmadığını gösteren örnekleri son derecede çarpıcıdır (Sombart, 1998: 153-180).

Burjuvanın, belki kökleri 12. ve 13. yüzyıla kadar geri götürülebilecek tarihinin büyük bir bölümü onun aristokrasi karşısında duyduğu derin komplekslerin ve bu kompleksler nedeniyle onunla hemhal oluşunun tarihidir. Burjuvanın aristokrasiye eklemlenmesini deyimleyen, Elias'ın ifadesiyle *saray toplumu*, bize, burjuvanın tarihlenmesi ya da tarihten neşvünema bulması olarak gözükebilir. Oysa aristokrasinin kendi iç ya da daha somut olarak mali gücünün erimesi, dayandığı tarihsel iddiaları da aşındıracak derecede ağır bir kültürel krizi de doğuracaktır. Sombart bize 18. yüzyıl içinde aristokrasinin de nasıl büyük bir yozlaşma içine girdiğini ve feodal dünyadaki kılıç soyluluğunda ve şövalye ahlakında tecessüm eden değerlerini nasıl kaybetmiş olduğunu anlatır (Sombart, 1998:118).

Özetlemek gerekirse yeni soyluluğun tarihi, soyluluğun, kendisine eklemlenen burjuva unsurlarla birlikte soysuzlaşmasının (köksüzleşmesinin) de tarihidir. Burjuvalar, metropol tarihler kapsamında kökleri alabildiğine zayıflamış olan soylularla birlikte geç dönem bir *court society*'nin, ironi ve satirizmin egemen olduğu teatral dünyasında köksüzlüğün tadını çıkarıyorlardı. Bu komplekslerin estetik yansımalarını Barok sonrası çağ içinde okumak mümkündür. Rokoko burjuva komplekslerin estetik ifadesi olarak tecessüm edecektir. Sosyal tarihçi Richard Sennett kamusal hayatın zuhurunu, burjuva entelektüalizminin örselemesinden önce bu köksüzlük duygusunun yaygınlaşmasının eseri olarak görmektedir (Sennett, 1996: 69-72 vd). Habermas ise, *temsili kamu* olarak kavramlaştırdığı süreçlerde aynı dönemi deyimlemektedir (Habermas, 1997: 69-72).

Yukarıda değinilen çerçevede 18. yüzyıl kadar tarihi gereksemeyen bir yüzyıl zor bulunur denilebilir. Bir düşünüm eksikliği olarak tarihsizlik, 19. yüzyıla dek bütün zamanların ortak kültürel paydasıdır. Ama 18. yüzyıl, gerek aristokrasinin artık o kadar aristokrat olamadığı, burjuvaların da hiç değilse görünüşte soyluluğu oyunlaştırdığı bir yüzyıl olarak tarihsizliğin yanına bir de köksüzlü-

ğü ekleyerek, kendisinden önceki yüzyıllara nispetle tarih bilincine en az rağbet edilen bir yüzyıl olma şampiyonluğunu kimseye kaptırmayacaktır.

18. yüzyıl içinde burjuvalar, hanidir köksüzlüğü somut ve kompleksli bir kültürel tecrübe olarak yaşamaktaydı. Ama yüzyılın ortalarından başlayarak, politik bir tavır geliştirerek, özellikle saraydan ayrışırken, köksüzlüğü püriten temellere sahip bir akıl yürütme ile disipline edecek bir kavramı fetişleştirdiler: eşitlik. Eşitlik artık burjuvazinin politik mottosudur. Burjuva politik fantazması olarak eşitlik bir bakıma köksüzlüğü, politik bir topluma bağlılık düzeyinde aşmaya çalışmaktadır. Bunu Richard Sennett'ın değerlendirmelerini izleyerek, 18. yüzyılın şenlikli kamusal hayatının, püritence estetiksizleştirilmesi (Sennett, 1996: 333), politize edilmesi, ya da *polis* (politik toplum) kavramının sıkı aidiyet disiplini olarak yeniden resmedilmesi olarak da anlayabiliriz. Burada *polis* kavramının *civility* ya da *civilization* kavramlarından ayrık durumu son derecede belirleyici olmuştur (Febvre, 1995: 26-28).

Burjuvazinin tarih konusundaki hassasiyetsizliği politik fantazmalarında da devam etmektedir. Fevbre, Fransızca sözlüklerde kültür kavramının ne denli cılız, buna mukabil Almanca sözlüklerde ne denli zengin bir semantiğe sahip olduğunu belirtmektedir (Febvre, 1995: 52). Ama buradaki politik toplum püritenizminin sofu dünyasında (sanki içermemiş gibi gözükse de) tarihçiliğin gelişmesi doğrultusunda kışkırtıcı bir gelişme yaşanmaktadır. 18. yüzyıl, tarihe ilişkin olanca ilgisizliğine karşın, bir sonraki yüzyılda özellikle Napolyonik savaşlar dizgesi içinde alabildiğine berraklaşacak ve son tahlilde haris (milliyetçi) bir tarihçilik ile taçlanacak olan gerilimli bir süreci başlatıyordu. Aristo'nun sınıflandırmacı geleneğine dayalı olarak kültürlerarası bir mukayese ve mertebelendirme bu yüzyılın entelektüel hayatının kapsamı içinde yer alır. Evrensel insanlık etikası çerçevesinde, bu yolda *ileri gidenler* ve *geride kalanlar* sıralandırılmaktadır. Bu sıralama en acımasız olarak oryantalizmde dile gelir. Ama bu arada belli belirsiz Avrupa'nın kendi jeo-kültürel topoğrafyası şekillenmeye başlayacaktır. Fransız inceliği ile Alman kabalığı, İngilizlerin pratik becerileriyle (*homo artifex*), Fransızların teorik saplantıları (*homo sapiens*) artık daha sık kıyaslanmaktadır. Bu kıyaslamalardan en tipik olanlarından birisi Guizot'nun mukayeseli Avrupa kültürleri konusunda daha sonra kitaplaşmış olan ünlü dersleridir (belirten Febvre, 1995: 50, 51).

Burjuva sosyeteleri ya da kulüpleri, eşitliği önplana geçirerek, aristokrasi ile tarihsel hesaplaşmasına girişirken, örneğin Almanların, ya da Rusların politik kültürel örüntüleri ve bunların tarihsel-geleneksel muhtevası aşama aşama tartışma konusu edilmekteydi. Söz konusu kültürel kıyaslamalar *court society* nin çözülme süreçlerinde, ya da burjuvaların, mesela bir 17. yüzyılda olduğu gibi aristokratlarla hemhal olmaktan vazgeçip, ya da artık *kendinde bir sınıf* olmaktan çıkıp, *kendisi için bir sınıf* a dönüştükleri süreçlerin kültürel ortamın-

da daha belirgin yapılacaktır. Özellikle de farmasonik teşkilatlanma içinde bunun yankıları çok derin olmuştur. Tolstoy'un *Savaş ve Barış*ında Kont Bezuhov bize kompleksli ikircikli bir burjuva zihniyetini yansıtır. Napolyonik savaşlar sürecinde kompleksler belirginleşecek, bir ucuyla geleneklerden tiksinen, verili çevresel koşulları alabildiğine hakir gören bir aşağılık kompleksine, diğer uçta ise bunlara dört elle sarılan bir yücelik kompleksine dönüşecektir. İlki tarihten iğrenecek ve toplumların beyaz sayfasını açmaya dönük ütopyalar geliştirecektir. Ama bunun tersi uçta yer alan eğilim, orta sınıf entelektüalizmin tarihinde yeni bir unsuru, yerlicilik unsurunu derinleştirecektir. Özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısında başlamış olan yeni klasikçi hareket, 19. yüzyılda Romantizme, milliyetçiliğe, muhafazakârlığa ve hepsinin ortak paydası olarak tarihçiliğe dönüşecektir. Alman tarihçi geleneği, Vico'nun hayli erken bir dönemde telaffuz etmiş olduğu tezleri geliştirirken, biriciklik, kültürün özerkliği, bir kerelikliği, irrasyonel iradi şahlanışlar, büyük adamlar gibi temaları vurgulayacaktır.

Tarih bilinci, 18. yüzyılda doğadan yana duyulan komplekslerin sonucu yapılan entelektüel çıkarsamalara, bu kez zamandan yana duyulan kompleksleri geliştirmek ve derinleştirmek suretiyle tepki verilmesinin ürünüdür. Ranke gibiler, tarihin her yerde aynı olmadığını ve aynı sonucu vermeyeceğini iddia ediyorlardı. Bu tepki bir bakıma doğanın ya da eşyanın nesneleştirilmesinin ve böylece elde edilen bilgilerin, insanlara ya da onların bu dünyadaki serüvenlerine olduğu gibi yansıtılmasına karşıydı. Burada özlü bir şekilde, ne nesneleştirmenin kendisi ne de yöntemleri sorgulanmaktadır. Nitekim insanlık durumu bir başka şekilde nesneleştirilecektir. Bu ise tarih ve tarih bilinçlerinin becereceği bir iştir. Tarih bilimi, doğada olduğu gibi her nedenin her yerde ve her zaman aynı sonucu vermeyeceğini, yaşanan tarihlerin ve kültürlerin biricikliğini ve olguların tekrar edilemez olduğunu gösterecektir.

Tarihçilik, doğa bilimcilerin nesneleştirme tarzını bir yana attıktan sonra kendi içinde nesneleştirmenin tarzlarını tartışmayı sürdürmüştür. Alman idealizmine Marx'ın yöneltmiş olduğu eleştiriler, bizatihi nesneleştirilmiş olan tarihin doğasına değil, nesneleştirmenin tarzına dönüktür. Daha açık bir ifade ile Marx, klasik Alman felsefesinin tarihi nesnel olarak nesneleştiremediğini, tarihin ancak diyalektik materyalist bir akıl yürütmeyle nesnelleştirilebilirse en doğru bir şekilde nesneleştirilmiş olacağını ifade ediyordu (Marx, 1975: 43-50). (Buradaki amacım, mutad veçhile Marx'ın bir çelişkisini sergilemek değil, ister nesnel olsun isterse ruhsallaştırılmaya vardırılacak ölçüde öznelleştirilsin, tarih bilinçlerinin ister istemez onu nesneleştirmekten kaçınamayacaklarına işaret etmek... Marx üzerinde münhasıran durmamın sebebi, onun, hayatın nesneleştirilmesine hümanistik düzeyde bu denli duyarlı olmakla birlikte, tarih bilinci düzeyinde bu sürecin dayattığı metodolojiyi ısrarla sürdürmüş olmasıdır.

Mirasının hem zenginliğini hem de yapısalcılar ile Frankfurt Okulu arasında paylaşılmasını biraz da onun teorik dünyasındaki bu kopukluk gösteriyor).

19. yüzyılın politik kültürel yönelişleri, tarih bilincinin doğuşu konusunda çok şey söylemektedir. Ama bu yüzyılda, zamanın nesneleşmesi ve nesnel dile aktarılması yolundaki çabalar, hayatın bizatihi nesneleştiği ve nesnelleştirildiği gelişmelerin ürünüdür. Gerçekten de 19. yüzyıl meta ekonomisinin ve bu ekonomiyi gerek kumanda gerekse motive eden süreçlerin yoğunlaştığı büyük bir dönüşüm yüzyılıdır. Bu yoğun ve yaygın nesneleşme ve nesnelleştirme süreçleri tarih biliminin şekillenmesinde son derecede önemli bir rol oynayacaktır. İşler ve işlemler dünyasında, kamusal ve özel arasındaki ilişkiyi ve uyumu sağlayan küçük ekonomilerin, özellikle de orta sınıf ev ekonomilerinin çökmesi; büyük ölçekli endüstriyel hayatın, nesnelleştirilmiş ve nesneleştirilmiş meslekler dünyasının yaygın donanımıyla ve sıkı bir zamanlamayla birlikte hayatın her alanına sirayet etmesi 19. yüzyılın en tipik göstergesidir. Nesnel tarih düşünümleri önemli ölçüde, insanlık durumunun kapsamına giren işlemlerin ve işlerin zaman boyutunda nesneleştirilmesinin insan zihni üzerindeki izdüşümüdür (Debord, 1996: 82 vd.).

İçerdiği bütün kompleksli unsurlar bir yana, bizler, 19. yüzyıldan başlayarak zamanın nesneleştirilmesi bağlamında insanlık durumunun çeşitli boyutlarını zaman ekseni üzerinde tartışmayı başarabilecek bir fırsat yakalamış oluyoruz. Bu ikircikli durumu dikkate almanın hem tarihçiliği teşvik etmek bakımından hem de, tarihçiliğin zehirli bir kimyaya dönüşmesini engellemesi bakımından önemli olduğu düşünülebilir. Ben burada nesneleştirmenin tarzları üzerinde durmak istiyorum. Tarih bilincinin nesneleştirilmesinin en yaygın tarzlarından birisi de onun politik nitelikli olanıdır.

18. yüzyılın *doğa-toplum* ve *politika* üçgeninde tecessüm eden paradigması ile 19. yüzyılın *tarih-kültür* ve *politika* tematikleri üzerine gelişen paradigması arasında bir gerilimin mevcudiyeti çok aşikârdır. Ama burada ilginç olan husus, devlet-toplum ilişkileri pratiğinde bu gerilimin aynı zamanda bir etkileşime de konu olmasıdır. Politik kürenin kendi hikmetini kendisinden aldığı geniş bir tarihsel birikimin ardından, 19. yüzyılda, artık bu hikmetin teb'anın (toplum) onayına dayandırılabileceği yeni meşrulaştırım kaynakları ortaya çıkmaktadır. Devlet ve teb'anın kaynaşmasında tarih ve kültür parametreleri bu açıdan son derecede işlevseldir. Bu parametreleri merkezi kültürün araçlarını devreye sokarak kullanmak suretiyle politikanın artık o denli politik olmayan temsili önünde yeni fırsatlar türemektedir. Tarihçiliğin, saf akademik, entelektüel bir heves olmadığını, özellikle devletlerin onu iştahla kullandığını, otoritesini kendi teb'asına ya da cemaatine (ya da başka unsurlardan oluşan teb'a ya

da cemaatlere) meşrulaştırırken tarihten, ya da müzecilik gibi faaliyetlerden büyük ölçüde istifade ettiğini biliyoruz (Anderson, 1993: 176, 178). Devletlerin tarih tekelleri kurmaları ve dayandıkları tarih metafiziğinin dışında alternatif tarihçiliklere soluk aldırmamaları bunun en açık göstergesi olsa gerek. Resmi tarihçilik, ya da *tarihin ilahiyat düzeyinde nesneleştirilmesi* bunun ifadesidir. Resmi tarihçilik, 18. ve 19. yüzyılın paradigmalarının aralarındaki gerilimin yumuşatılarak melezlendirilmesi ve son tahlilde otoriter (paternalist) ilişkilerin yürütülmesinde işlev kazandırılmasıdır...

1980'lerin ardından resmi tarihçilik kavramı ülkemizde de tartışma konusu yapılmış, alternatif tarih tezleri oluşturmak yeni bir entelektüel iştah yaratmaya başlamıştır. Alternatif tarih tezleri oluşturmak, kurulu tarihten kurtulmak ya da özgürleşmek amacını gütmektedir. Bu çabalarda özcülük çok yönlendirici bir güdü olarak karşımıza çıkmaktadır. En hakiki tarihin yazılması, en doğru tarihin deşifre edilmesi gibi iddialar bu özcülüğün göstergeleridir. Bu çabaların büyük bir çoğunluğunun yeni metafizik metinler yaratmaktan öteye gitmediğini düşünüyorum. Tarihin, iktidar tesis etmede politik bir sorunsal olarak kavramlaştırıldığı bir arenada yapılan alternatif bir tarihçiliğin, karşı çıktığı tarihçilikten farklı bir tarih bilinci inşa edebileceğini beklememek gerekir. Tarihin nesneleştirilmesinin politika içinde değil, politikaya rağmen olmasını beklemek gerekir düşüncesindeyim.

Bu ülkede resmi tarih tezinin politik-ideolojik adıyla *Kemalizm* olarak kavramlaştırılan tarih metinlerinin politik gerilimler dışında okunması ortaya başka sonuçlar getirebilir. Bunlardan biri, Mustafa Kemal Atatürk'ün, politik doğrultusu içinde, yaşadığı tarihsel kesitte fevkalade rağbet gördüğü veçhile tarih inşa etmeyi öncelikli ve bağımsız bir değişken olarak görmediği şeklinde özetleyebileceğim iddiadır. Bizzat kendisinin riyasetinde gerçekleşen heyecanlı tarih toplantıları ve Türk Tarih Kurumu'nun onun en dikkat çekici kurumlaştırmalarından birisi olduğu hatırlandığında bu tez yadırganabilir. Üstelik dönem dönem, Türk tarihinin ırkçı, etnosantrik boyutlar kazanan propagandaları dikkate alındığında fazla uçarı bulunabilir. Bütün bunları gözetmekle birlikte iddiamda ısrar edeceğim.

Karl Marx, "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapar; ama devraldıkları koşullar içinde" diye yazıyordu. Tarihsel süreklilikler konusunda bu saptama sadece Marksistler için değil ve fakat bütün tarihçiler için son derecede önemli bir uyarıdır. Mustafa Kemal'in toplumsallaşması hangi gelenekler üzerinden olmuştur, sorusu cevaplanmadan Türk resmi tarihçiliğinin şekillenme süreçlerinin yerli yerine konulamayacağını düşünüyorum

Osmanlı İmparatorluğu kadim tarih yazıcılığında sergilediği sıkı kayıt tut-

ma geleneği bir yana, yapılanması tarih ve kültür değişkenlerini iten antik bir politik yapılanmadır. Eflatun'un politik kürenin mutlak ölçülerde politik temsili; ya da politik olmayanın sızmalarının bertaraf edilmesi yolundaki sıkı vurgulamaları; içine Osmanlı'nın da girdiği antik politik yapılanma geleneğinin rasyolarını vermektedir. Bu bakışa göre aktüel kültürler bir tür bozulmuşluğun ve yozluğun ifadesidir. Politika bunlarla belirlenemezdi. Politika kendi kendisinden doğan yüksek ideal bir durumun ifadesidir. Hikmet-i hükümet geleneğini Platon üzerinden anlamak son derecede yararlı olabilir. Kadim imparatorluklar bu platonik ilkeye sıkı sıkıya bağlanmışlar, aktüel kültürleri politik kürenin dışında tutmaya özen göstermişlerdir. Osmanlı, ne Türk ne de İslami eksenlerde tanımlanması kolay olmayan bu tür bir yapılanmadır. Eğer kültürel tematiklerde homojenliği dayatmaya kalksaydı (bu tam bir fantazmadır) Osmanlı'nın *imperium* ekseninde kendisini ikmal etmesi; kültürlerin heterojen dünyasında iktidarını tesis etmesi imkânsız olurdu. Osmanlı her kadim imparatorluk gibi, politik temsili, aktüel kültürel unsurlara doğru kendi içinde özerkleştirerek ve bağımsızlaştırarak tesis etti. Devşirme sistemi bunun en tipik alametidir.

Şimdi burada anakronizm eleştirilerine takılmayı göze alarak bir benzeşimi vurgulamak istiyorum. Fransız Devrimi ile birlikte ortaya çıkan politik toplum tasavvurunun kaynağını Roma'nın kamu düşüncesinden ilham aldığı bilinir. Muhtevasının bireyselleşmeye ve katılıma açık olmasını önemli (ve hatta devrimci) bir farklılık olarak işaret ettikten sonra, bu kez yüzümüzü sürekliliklere dönerek yapılanmanın sonuç itibarıyla kadim geleneklerin yeniden yorumlanması esasında anlaşılabileceğini de belirtmeliyiz. Fransız Devrimi'nin bütün düzenlemeleri politik toplumu son tahlilde yine politik ve hukuki olarak düzenlemekten ibarettir. Bu süreklilik dikkate alındığında, Roma'nın gerçek varisi olan Osmanlı'nın kurucu unsurlarıyla, Fransız Devrimi'nin kurucu unsurları arasında bir paralelliğin üzerinde durmak gerekli olacaktır. Osmanlı'nın politik ve hukuki dünyası ne ölçüde tarihe ve aktüel kültürlere soğuk ve mesafeli duruyorsa, aynı gelenek üzerinden Fransız Devrimi'nin dayattığı politik toplum tasavvuru da benzer bir tutumu yansıtmaktaydı. Abbé Sieyes'nin ulusu tanımlarken ileri sürdüğü formülleştirme (*ulus eşit haklar ve yükümlülüklerle birbirine kenetlenen halktır*) yine bu kültürün sürekliliği içinde okunabilir. Bu bir anlamda hukuk ve politikanın araçlarıyla bütün bir nüfusun devşirilmesinden başka bir şey değildir.

Osmanlı modernleşmesinin Greko-Romen mirasın yeniden yorumlandığı Kıt'a Avrupası'nın politik toplum (*res publica*) tasavvurlarıyla buluşmasını kolaylaştıran etken, kendisinin hükümet etme anlayışını belirleyen geleneğin de aynı kökten (Platonik-Aristogil) gelmesiydi. 19. yüzyılda Fransa (*Nouvelle Regime*) ile Orta ve Doğu Avrupa'daki imparatorluklar (*Anciens Régimes*) ara-

sındaki mücadele, politikanın temellendirilmesindeki dogmatik açısından benzemezlerin değil, benzerlerin mücadelesidir. Osmanlı modernleşmesi, bu benzerlerin gerilimi içinde temellenen güçler dengesinde tercihini, ya Restorasyon Fransası'ndan ya da biraz da kendi kaderini temsil eden Avusturya, Almanya ve Rusya'daki politik kültürden yana koydu. Ama hikmet-i hükümet fikrinden asla vazgeçmedi. Bütün yaptığı, teb'ası ile, örneğin Tanzimat döneminde olduğu gibi aydın despotizminin ya da Kameralizmin araçlarıyla yüzleşmek oldu. Bu, Osmanlı kimliğinin yukarıdan aşağıya sızdırılması, ya da bütün bir teb'anın devşirilmek istenmesi anlamında son derecede ilginç bir girişimdir. Tanzimat'a kadar dar bir hanedan ailesini niteleyen Osmanlı kimliği, bonkör antik adalet dağıtımının gereği olarak adeta teb'aya ihsan edilmekteydi. Osmanlı kimliği, politik hukuki bir kimlikti ve yine her hukuki ve politik kimlik gibi tarih ya da kültürle temellenen bir özelliği yoktu. Üstelik, Osmanlıcılık politikası aracılığıyla 19. yüzyılın tarih ve kültür tematikleri üzerinden politik topluma yönelttikleri eleştiriler, politik toplumun kapsamına teb'ayı almak suretiyle karşılanmak isteniyordu. 19. yüzyılın politik paradigmasını son derecede iyi özümsemiş olan Yusuf Akçura'nın Tanzimat'ın millet-i iradi anlayışının millet-i vaki kavrayışını beyhude uyuşturmaya çalıştığını ifade etmesi bu açıdan son derecede önemlidir (Georgeon, 1986: 40). Ama Akçura'nın berrak eleştirilerine karşın II. Meşrutiyet sonrasında İttihat ve Terakki Fırkası, Türkçü ya da İslamcı unsurların temsilcilerini merkez-i umumi'sinde barındırmakla beraber politik toplumu kültürel bir temel üzerinden tanımlama zorunluluğunu son aşamaya kadar benimsememiştir.

Mustafa Kemal'in toplumsallaşma süreçlerinde bu kadim geleneğin son derecede önemli bir rol oynadığı, aynı zamanda Fransız Devrimi'nin burjuva değerlerini kavrayışında da temel teşkil ettiğini dikkate almak gerekir. 1923'te ilan ettiği cumhuriyet projesi basit bir modernizasyon kaprisi ya da sıradan bir radikalizm denemesi değildir. O hayata politik bir perspektiften bakmaktaydı. Bu yönüyle kadim bir geleneğin taşıyıcısıdır. Bununla kalmaz; bu kadim geleneğin modern dünyadaki uzantılarını hesaba katar. Aşağı yukarı tercihte bulunabileceği iki seçenekle yüzyüzedir. Ya Osmanlı Rokokosu ya da saray toplumu ile buluşacak, popülist eksende bir *Kaisernationalismus* gütmek suretiyle, tarih ve kültür tematiklerini kullanarak politik toplumu kısa vadede ve sadece moral düzeyde pekiştirecek bir yol izleyecekti; ya da politik toplumu politik olarak inşa etmenin burjuva-liberal yorumunu radikalleştirecekti. Mustafa Kemal ikinci yolu seçti. Bu tercihi kronolojik dile aktaracak olursak, 18. yüzyılın sonlarında dile gelen, ama 19. yüzyılın tarih ve kültür tematiklerinin eleştirisine ve baskısına maruz kalıp melezleşen bir projeyi burjuva liberal saflığıyla benimsedi. O halde, Mustafa Kemal'in projesini hem içerdiği süreklilikler hem de o sürekliliğin içindeki radikalizmi içinde okuyabileceğimiz bir noktaya gel-

miş bulunuyoruz.

Mustafa Kemal'in radikalizmi (devrimciliği) püriten niteliklidir. Bu zihniyet, Genç Osmanlılar hareketinde ya da örneğin Ahmed Midhat Efendi'nin duyarlılıklarında temsil edilen, kökler üzerine titreyen organik nitelikli bir başka püritenizm ile, yukarıda da işaret etmiş olduğum milliyetçi, muhafazakâr ve tarihçi tepkilerle yer yer benzerlikler gösterse de özdeşleştirilemez. Şerif Mardin, Türk aydınlarının sosyolojik doğası üzerine yazmış olduğu bir denemede kritik söylem, heyecan söylemi ve nihayet komitacılık söylemi gibi bir dizi ayrıma işaret etmektedir (Mardin, 1990: 266-88). Mardin ilkine Şinasi, ikincisine Namık Kemal ve nihayet üçüncüsüne de Bahaeddin Şakir, Dr. Nazım gibileri örnek verir. Burada üçüncü kategori Türk radikalizmini deyimler. Özellikle küçük rütbeli askerlerden kaynaklanan bu radikalizm sanki bir burjuva püritenizmini düşündürmektedir. Bu radikalizm aslında seçkincilik karşıtı, avamı ve onun duygularını yücelten, daha aşağıdan bir bakışı temsil eder. Burada da Osmanlı Rokokosunun ve saray toplumunun bir reddiyesi ile karşılaşıyoruz. Bu reddiye açık bir popülizm ile taçlanmıştır. Namık Kemal'in heyecan söyleminde dile gelen Tanzimat aleyhtarlığı da aynı noktadan temellenmekteydi. Bu popülist püritenizm, tarih ve kültür temalarını seferber etmekte ve organik açılımlar taşımaktaydı. Oysa Mustafa Kemal organik ilişkileri, yani boğucu *gemeinschaft* ilişkilerini çağrıştıran hiçbir şeyden hoşlanmıyordu. Uzun bir dönem boyunca, 1930'lu yılların bunalımlı, üzerine ölü toprağı serpilmiş krizli yıllarına gelinceye kadar Ziya Gökalp'in korporatist ve solidarist temalarla yüklü tezlerinden uzak durmasının nedeni buydu. Mustafa Kemal de Osmanlı Rokokosunu ve saray toplumunu reddetmekteydi. Ne var ki bunu yaparken reddedişini organik bir moral üzerinden değil, bireyselliği vurgulayan liberal-burjuva değerler üzerinden gerçekleştirmekteydi. Bu da Mustafa Kemal'in asli doğrultusu olarak öteki'yi aşılayan organik biriciklikler peşinde olmadığını, evrensel bulduğu uygarlığın değerlerine dönük bir azmi taşıdığını göstermektedir.

Yazar Tanıl Bora nın, Cumhuriyetin kuruluşunda *ötekisizlik* üzerine yapmış olduğu vurgu son derecede önemlidir (Bora, 1997: 58). Bu, Mustafa Kemal'in doğrultularının milliyetçiliğe tercüme edilmesindeki sıkıntıyı çok çarpıcı olarak ortaya koymaktadır. Gerçekten de Mustafa Kemal'in kavgası, tıpkı Fransız Devrimcileri gibi *ancien régimes* olarak gördüğü Osmanlı'ya karşıydı. Burada tarihin evrensel düzeyde iki yüzü olduğu tezi egemendir. Bir tarafta Rokoko'nun karanlık yüzü; diğer tarafta ise burjuva gelişmelerin uygarlaştırıcı dinamiklerini taşıyan aydınlık yüzü. Mustafa Kemal'in tarihte gördüğü iki ana renk buydu. Üstelik tarih bu iki rengin dışında ara tonlar taşımazdı. Tarihe bu bakış, Fransız devrimcilerinin yaptığı gibi Aydınlanmanın politik radikalizasyonundan başka bir şey değildir.

Mustafa Kemal'in arzuladığı, sosyolojik bir dille özetlemek gerekirse, öz-

gür, yani kökler üzerinde ısrarlı olmayan, tarih saplantıları olmayan yurttaşlardan oluşan kamusal-politik bir toplum inşa etmekti. Burada Türk kimliğinin politik niteliğini açmakta fayda olabilir. Mustafa Kemal, her ne kadar Osmanlı'yı tasfiyeyi öncelikli bir hedef olarak koymuşsa da, Osmanlı'nın kültürel çeşitliliği politik araçlarla kontrol etmek, başka bir ifadeyle politik küreyi herhangi bir kültürle ilişkilendirmemek geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Türkoloji çalışmalarının ve münhasıran Türk tarihçiliğinin hediyesi olan ve özellikle Akçura gibi periferal zihniyete sahip Türkçülerin ısrarla politik kürenin hakimi kılmaya çalıştığı bir kimliği; yani Türk kimliğini *meta-historik* ve *meta-kültürel* bir düzeyde tutmaya özen göstermiştir. Bu onun Türk kimliğini tanımlarken söylediklerinde çok berrak bir şekilde okunabilir. Aslında bu, Tanzimatçıların *Osmanlı* kimliğinden murad etmiş olduklarının aynısıdır. O, tarihçiliğin kültürel bir kavram olan kurguladığı Türklüğü, politize ederek; bir bakıma Osmanlı saray sosyetesinin geliştirmiş olduğu Osmanlı kimliğine ikame etmekteydi. Tanzimat adamı, her biri etnosantrik tarihçilikler aracılığıyla kışkırtılan kültürel kimlikleri politik nitelikli Osmanlılık kimliğiyle yatıştırmaya çalışmıştı. Bu kez burjuva zihniyetli Mustafa Kemal, kurduğu *res publica*'nın birleştirici kimliği olarak *politik Türk kimliği*'ni yükseltiyordu. Bu açıdan Cumhuriyeti, Tanzimat'ın sürekliliğinde değerlendirmek mümkündür.

Bütün bunlara karşı ilk bakışta çok haklı gibi gözüken eleştiriler yöneltilebilir. Muhtemel olarak bu sorulardan bir tanesi teorik tutarlılık düzeyindedir. Kültürel değişkenden hareket eden milliyetçiliğin de yapmak istediği son tahlilde politik bir toplum inşa etmek değil midir? Doğrudur. Ama tarih ve kültür parametrelerinden hareket eden milliyetçilik, politik toplumu öncüllerine bağımlı görür. Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevler'inde apaçık olarak vurgulamış olduğu gibi uluslar, devletler olmaksızın da vardırlar; politika, kültürel ve tarihsel bir zatiyet olan ulusa öncelikli olamaz. Zaten tarihçilerin gözünde Fransız Devrimi, tarihi gözardı ettiği, ya da ulusu bir politik-hukuki zatiyet olarak gördüğü için hatalıdır (Fichte, 1964: 148). Nitekim Mustafa Kemal'in yaptığı da budur. O, Türkçü literatürde tarih ve kültür olarak işlenen Türklük kavramını, bu içeriklerinden soyarak politik topluma tercüme etmiştir. 1923'ün ardından Türkiye'de, tarihçilikle beslenen ve 19. yüzyılın nosyonlarını dört başı mamur bir şekilde işleyen onca tarihçilik mesaisi ve malzemesi içinde aslında bir 18. yüzyıl projesi cisimleştirilmektedir. Mustafa Kemal, 18. ve 19. yüzyılın ilki politik, diğeri ise tarihsel ve kültürel olan iki paradigması arasındaki gerilimi, ilkini kuvvetle vurgulayarak, diğerini ise şaşalı ve gösterişli bir şekilde gölgeleyerek çözmektedir. Neresinden bakılırsa bakılsın 20. yüzyılın hiçbir genç ulusunun tecrübesinde böyle bir kurgu gözükmez.

Mustafa Kemal'in zamanlama konusunda ciddi bir handikapla karşılaşmış olduğu ortadadır. Onun tarihte durduğu yer 19. yüzyılın bütün birikimlerinin

üzerine abandığı 20. yüzyıldı. Ama Mustafa Kemal, bu yüzyılın rijit kültürel engellerini, her yönüyle 18. yüzyılın iklimini yansıtan politik projesine halel getirmeksizin asimile etmeye yönelmiştir. Bir başka ifadeyle Mustafa Kemal Atatürk'ün Türkler için bir tarih inşasını politik bir son olarak değil de bir kaçınılmazlık olarak, aynı zamanda da stratejik bir sorunsal olarak, yer yer de araçsal düzeyde algılamış olduğunu düşünüyorum. Bunun bir tür melezleme olmadığını da ayrıca belirtmek gerekir. Burada Guizot'nun evrensel uygarlık ve kültür gerilimini dolayımlayan diplomatik akıl yürütmelerinin Mustafa Kemal'in tarihsel manevrasını aydınlatan ilginç ipuçları sunduğunu düşünüyorum.

Kanımca bu durumu en güzel belirtecek olan terim *puzzle*, ya da yapboz bulmacasıdır. Dikkatli bakıldığı zaman görülecektir ki, Mustafa Kemal'in tarih *puzzle*ları son derecede karmaşık ve sıfır toplamlıdır. Tezler tek başına okunduğunda son derecede keskin görünebilir. Ama kuşbakışı ve etkileşimsel olarak okunursa, bu keskinliklerin, adeta bir törpü vazifesi gördüğü de kolayca anlaşılabilecektir. Orta Asya kimliğini kullanması, her ikisi de cemaat eksenli olan ve köksüzlüğü ya da özerkliği reddeden Osmani ve İslami kültürel bağların aşılmasında, insanları başka bir geçmişin, üstelik ne İslami ne de Osmani olan, dahası bunların her ikisine göre de çelişkilerle dolu kurgusal bir geçmişin varlığıyla yüzleştirmek adınadır. Bu tam bir *puzzle*'dır. Haklarında hiç bir nosyon sahibi olmadığımız Amu-derya'daki kandaşlarımızla tanışırız (Gellner, 1987: 9). Kemalist tarih tezi *puzzle*'ları sürdürür. Ne yapar ne eder,Türklerin Orta Asya macerasını, getirip Anadolu'nun geçmişine eklemler. Birden karşımızda Anadolu'nun arkaik sakinleri Hititler belirir. Anadolu'da da durmamışızdır. Karmaşık göç yollarını takip eden Türkler, ansızın, mesela Etrüsklüler olarak sadece Roma'nın değil, evrensel Batı Medeniyetinin de hakiki kuruculara haline geliverir. Burada milliyetçi hevesler, kendisine bir öteki bulamadığı için barınamaz.

Bu *puzzle*'ın labirentleri içinde tarih tezleri nötrleştirilmiş ve politik inisiyatifin güdümünde bloke edilmiş vaziyettedir. Bu bağlamda hiçbir tarih tezinin ya da yorumunun politik kürenin meşrulaştırımı olmaksızın işlevsel olamayacağını düşünüyorum.

Buraya kadar ileri sürdüğüm iddialar haklı olarak zihinlerde olgusal tutarlılık arayan başka soruları da kışkırtabilecektir. *Vatandaş Türkçe Konuş!* düsturu, Varlık Vergisi, okul kitaplarında yer alan etnosantrik tarih yazıcılığı, 6-7 Eylül Olayları, yani tam bir etnik temizlik ve asimilasyon örnekleri... Bunların Kemalizm adına yapıldığını ya da referans kaynaklarının Cumhuriyetin bizatihi kendisi olduğunu düşündüğümüz zaman, şu ana dek ileri sürülmüş olan iddiaların haksız ve ağır yanılgılarla yüklü olduğu haklı olarak düşünülebilir. Ama

ben yine de tezlerimde ısrarlı olacağım. Kemalizm ile etnosantrik tarihçilik arasında bir ilişki mevcuttur. Bu politik kürenin kurucu unsurlarıyla ya da dogmatiğiyle değil, ve fakat bizatihi bunların muhtelif konjonktürlerdeki yorumlanış tazlarıyla ilişkilidir. Kemalizmin herhangi bir dogmatiği olmadığı, pragmatik bir yapılanması olduğu literatürde oldukça sık bir şekilde dile getirilmektedir. Bu, pragmatizm gibi bir kavramdan ziyade, politika yapmanın bu jeo-politikte kadim bir gelenek olarak son derece kıvrak bir hareket serbestisine sahip olmasıyla açıklanabilir. Ama bu bile Mustafa Kemal'in bir dogmatiği olmadığını kanıtlamaya yeterli değildir. Bu yazı tam tersine olarak, bir anlamda onun dogmatiğini belirlemeye dönüktür. Kemalist dogmatik başlangıcından 30'lu yıllara uzanan gelişimi içinde kendi kendisini ikmal etmiştir. Liberal bir çizgide başlayan Kemalist serüven Hegelyen bir tarzda nihayetlenmiştir. Mustafa Kemal, dünya bunalımının nefes aldırmadığı aşamadan itibaren projesini kendi içinde yine politik olarak organikleştirmiştir. Bunu "özgür yurttaşlardan", ya da Tevfik Fikret'ten mülhem olarak "fikri hür vicdanı hür yurttaşlardan oluşan bir politik toplum" yaratma idealinden "devleti ve milleti ile bölünmez bir bütün" şiarına kayan bir çizginin aykırılığında değil (moral bir aykırılık olduğu ortada olsa bile) kültürel tutarlılığında (sürekliliğinde) anlamak gerekir. Bu aykırı (*contrary*) iki politik moral, çelişkili (*contradictory*) değildir (Sartori, 1993: 198). Sonuçta, politikanın politik olarak belirlenmesi geleneğinin iki rasyonel açılımından başka bir şey değildir.

Kemalizmin organikleştirilmesi süreçlerinin, II. Dünya Savaşı'nın ağır sorunlarla yüklü yıllarında alabildiğine uç örnekleriyle karşılaşıyoruz. İsmet İnönü'nün milli şef döneminde, buhranın yarattığı gerek iç gerekse dış politik sorunların aşılmasında, o ana dek politik bir blok içinde kalmış olan tarih tezlerinin ısıtıldığı ve yer yer kullanıldığını görüyoruz. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Turancılığın, ırkçılığın ve bunlarla birlikte faşizmin içerden desteklendiği bilinmektedir. Bu yıllarda politik iktidarın söyleminde Turancı tarih tezlerininin sahiplenildiğini gösteren, politik iktidarın reaksiyoner sağ bir iç vizyon kazandığına hükmedebileceğimiz gelişmeler mevcuttur. Ama hatırda tutulması gerekir ki, bu tematikler bağımsız işlememiş, olsa olsa politik bir manipülasyonun konusu olmuşlardır. Mesela Turancılar biliyoruz ki savaşın hemen ardından bir çırpıda tasfiye edilivermişlerdir.

II. Dünya Savaşının ardından, Habermas'ın *devletin toplumlaşması; toplumun devletleşmesi* (Habermas, 1997: 303) olarak tanımladığı bir sürecin bizdeki uzantılarıyla karşılaşmaktayız. Burada yine Kemalizm üzerinden, ama onun dogmatiğini yeniden okuyup yorumlamak suretiyle bir dönüşüm başlamıştır. Çok partili politik tarihimiz politik kürenin popülizm aracılığıyla toplumlaştırılmasıdır. Mustafa Kemal'in Tocqueville ya da Benjamin Constant gibi düşünürlerin metinleriyle daha berrak olarak anlaşılabilecek, burjuva liberal karak-

terli seçkinci politik doğrultuları bu yeniden yorumlanma sürecinde sadece radikalizmini değil, bence bütün enerjisini de yitirmiştir. Bu aslında kuruluş itibarıyla tenha kalmış, biraz da tenha tutulmuş olan cumhuriyetin kitleselleşmesi ya da kitlelerin istilasına uğramasıdır. Politik küre bu yeniden biçimlenişi esnasında üzerindeki sıkı kotaların ortadan kalktığı tarih tezleriyle ve bunların tematiği olan kültürel unsurlarla her zaman olduğundan daha fazla haşır neşir olmuş, tarih eğitiminde Osmani, İslami unsurlara geniş bir şekilde yer verilmeye başlamıştır. Bu bir bakıma devletin tarihi ve kültürel bir doğa edinmek suretiyle toplumlaşmasıdır.

Bu süreci daha derinden besleyen bir başka süreç ise, toplumun devletleşmesidir. Esasında bu eğilimin kültürde *patriyarkal, patrimonyal* bağlar üzerinden hatırı sayılır derinlikte bir antropolojik ve tarihsel geçmişinin mevcut olduğu ortadadır. Cumhuriyetle birlikte sözkonusu kültür kodlarının bu kez paternalist bir eksende yeniden üretilmiş olduğunu düşünüyorum. Bir dizi tarih-kültür tematiği üzerinden Kemalizm toplumun devletleşmesinin ve devletin toplumlaşmasının birleştirici ve toplumsallaştırıcı bağını oluşturmaktadır. Bu melez yapılanma kabaca 1923'lerdeki berrak politik projenin tarih-kültür tematikleri tarafından gölgelendirilmesiyle gerçekleşir ve şaşırtıcı bir toplumsal tutunumun konusu olur.

Burada bir parantez açarak, iddialarımı Kemalizmin toplumsal tabanı diyebileceğim, çok bakir kalmış bir sosyolojik vakıa içinde sürdürmek istiyorum. 1980 sonrası politik gelişmeler içinde anti-Kemalizm ya da de-kemalizasyon başlı başına bir politik özgürleşme konusu olarak entelektüel dünyada rağbet görmüştür. 1980'ler itibarıyla dünyanın konjonktürü de bu doğrultudadır. Sivil küre ile politik küre arasındaki gerilimler keskinleşmiş ve her resmi tez gibi Kemalizm de bundan nasibini almıştır. Bu tezlerin son derece hatalı bir varsayımı, Mustafa Kemal'in jakoben dünyasının tepeden inmeciliğinin onu sivil toplum nezdinde yalnızlaştıran özelliği olduğu düşüncesidir ve bu hayli abartılmıştır. (Sosyolojinin Kemalizmin toplumsal tabanına ilgi göstermemesi biraz da bu önkabulün yaygınlığı ile açıklanabilir). Mesela yeni-sol ya da yeni-islamcı politik gelişmelerde bu abartı son derece net bir şekilde görülebilir. Oysa ki özellikle son gelişmeler, yani politik İslamcılığın politik sistemin dışına atıldığı süreçler Türkiye'de son derece etkili ve kanaatler dünyasında merkezi oluşturan bir Kemalist toplumsal tabanın harekete geçmesiyle gerçekleşmiştir. Bu tabanın sosyolojik muhtevası üzerine verisiz konuşmak zordur. Ama çok açık olarak görülebilecek olan bir şey varsa, o da, bu tabanın kendisini politik toplumun mensubu olarak gören ve her şeyin meşruluğunu politik küreden bekleyen yaygın bir kitle, ya da burada Habermas'dan ödünç alınan kavramlaştırmayla devletleşmiş bir toplum olduğudur.

Türk merkez sağı ya da solunun ortak paydasını teşkil eden Kemalizmin

kültürel analizi henüz doğru dürüst yapılabilmiş değildir. Bazı ipuçlarına değinecek olursak, örneğin orta sınıf kültür meslekleri, örneğin öğretmenlik ideolojisi ekseninde şekillenen merkez solun, çok açık dile getirilmemiş, hatta belli bir sistematiğe oturtulmamış olsa bile, çok ilginç bir tarih perspektifinden bakmakta olduğunu düşünebiliriz. 1960'lı yıllarda yavaş yavaş şekillenmeye başlayan bu perspektif, Mustafa Kemal'in projesini aşağıdakilerin ya da Anadolu'nun plebyen tarihine yansıtmaktadır. Yüzyıllar boyu Osmanlı ile İran arasında sıkışıp kalan batıni, Alevi vb. heterodoksi tarihidir bu. Mustafa Kemal, bozkır, Anadolu halkı, kokuşmuş Istanbul'a karşı, temiz kalmış Ankara vb. imgeler Anadolu'nun heterodoksi tarihine eklemlenir ve Mustafa Kemal'in burjuva püritenizmi tarihsel kültürel bir tematikle plebyenleştirilmiş olur. Buna mukabil merkez sağ ise Kemalizmi Osmanlı'nın ortodoks-sünni tarihinin bir parçası olarak okur ve özenle devlet mitosunun mümtaz isimleri arasına, mesela Osman Gazi ya da Timur'un arasına katar. Bu tür yeniden okumalar ya da yorumlar Türk politik kültürünün sorgulanmaya muhtaç kesitleridir. Son derece heyecan verici olacak böyle bir iş bir başka yazının konusu olabilir.

—

KAYNAKÇA

Anderson, B. (1993), *Hayali Cemaatler* (Çev: İ. Savaşır), İstanbul.

Baumann, Z. (1996), *Yasakoyucular ve Yorumcular* (Çev: K. Atakay), İstanbul.

Bora, T. (1997), "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik", N. Bilgin(der.). *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, İstanbul.

Debord, G. (1996), *Gösteri Toplumu* (Çev: A.Ekmekçi, O. Taşkent), İstanbul.

Febvre L. (1995), *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler* (Çev: M. A. Kılıçbay), Ankara.

Gellner, E. (1987), *Culture, Identity and Politics*, Cambridge.

Georgeon, F. (1986), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri* - Yusuf Akçura/1876-1935), (Çev: A. Er), Ankara.

Habermas, J. (1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (Çev: T.Bora, M. Sancar), İstanbul.

Mardin, Ş. (1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul.

Marx, K. (1975), *Karl Marx and Friedrich Engels; Seleceted Works* , Cilt I, Moskova.

Özlem, D. (1992), *Tarih Felsefesi*, İstanbul.

Pilbeam, P. M. (1990), *The Middle Classes in Europe 1789-1914* , Chicago

Rousseau, J. J. (1990), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine* (Çev: R. N. İleri), İstanbul.

Sartori, G. (1993), *Demokrasi Kuramına Geri Dönüş* (Çev: T. Karamustafaoğlu, M. Turhan), Ankara.

Sennett, R. (1996), *Kamusal İnsanın Çöküşü* (Çev: S. Durak, A. Yılmaz), İstanbul.

Sombart, W. (1998), *Aşk, Lüks ve Kapitalizm* (Çev: N. Açа), Ankara.

Voltaire, F. M. A. (1996), "Tarih", Diderot-D'Alembert (Ed.), (Çev: S. Hilav), *Ansiklopedi*, İstanbul.

BİR HARİTANIN TARİHİ

II

Etienne Copeaux

Anadolu'nun kadim tarihini konu alan haritaların Türkler in "üvey aile"sini yansıttığını söylemiştim. Asya'yı temsil eden haritalar ise, resmi tarihyazımının görüşleri doğrultusunda, Türkler'in etnik geçmişini, "aile"nin geçmişini gözler önüne seriyor. Bu haritalarda Türkiye toprakları yok; Türkiye yurttaşlarının bilmedikleri, uzak ve geniş araziler var. Türkiye'de tarih derslerinde okutulan ders kitaplarını incelemeye başladığımda, 1931 yılına ait bir ders kitabındaki bir harita hemen dikkatimi çekti; bu harita, Orta Asya'dan Türk göçlerini gösteriyordu. Buna göre, neolitik çağda, Türkler'in ataları bu göçler sonunda tüm dünyayı uygarlaştırmışlardı. Bu harita, tek başına, iddialı ve abartılı bir fikrin simgesi ve resmidir. Bu fikri bir yandan Türk kültürü içindeki Asyalı öğeleri keşfeden Kemalistler'in coşkunluğuyla, diğer yandan yüzyılın başındaki yenilgilerle sarsılan Türklük gururunu onarma gereksinimiyle; kısacası, ilk kez 1876'da Ernest Renan tarafından ortaya atılan ve yüzyıl başında pek çok Batılı tarihçi tarafından kullanılan "Yunan mucizesi" kavramına, Türkiye'de hatırı sayılır bir rahatsızlık yaratan bu kavrama bir karşılık verme gereksinimiyle açıklayabiliriz.[1]

Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'nin 1931 ("tarih tezleri"ni içeren ilk ders kitaplarının hazırlanması ve 1932 (Birinci Türk Tarih Kongresi) yıllarında oluşturmaya koyulduğu tarihyazımının Asyalı niteliği doğrultusunda, Avrasya günümüze kadar Türk tarih haritacılığında önemli bir yer işgal etti. Bütün anakarayı yansıtan bu haritalar, çoğunlukla konik projeksiyonla çizilmiştir; böylece, haritada meydana gelecek şekil bozukluklarından kaçınılmıştır. Dahası, bu haritalar Türkler in yayılmaları temasına son derece uygundur, çünkü konik projeksiyonla çizilen haritaların merkezinde, Türkler in kökenlerinin yattığı bölge olan Altay bulunur. Bu haritaların bir köşesine atılmış olan Avrupa, artık dün-

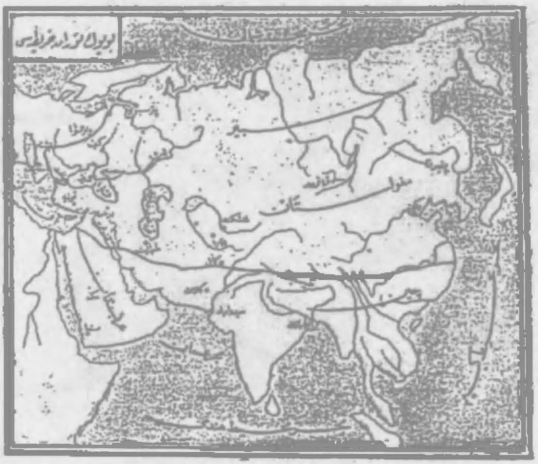
1. 1931 yılının ders kitaplarında kullanılan göçler haritası, Büşra Ersanlı-Behar'ın yapıtının kapağında yer almaktadır: *İktidar ve Tarih. Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul, Afa Yayınları, 1992 ve 1996, 230 s. "Yunan mucizesi" kavramı için bkz. Pierre Vidal-Naquet, *La democratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990, s. 245-265.

yanın merkezinde değildir. Bu haritalardaki dünya, Asya'dan bakıldığında görülen, güzel ve uyumlu bir görüntüdür; bu dünyanın da kendine ait bir tarihi ve bir geleceği vardır.

Şekil 1: "Turanlı ırkların tarihöncesindeki yaşama alanları ve göçleri."[2] 19. yüzyılın sonlarında yaşayan Fransız yazar Léon Cahun, 1896'da yayımlanan *Introduction à l'histoire de l'Asie* adlı yapıtıyla türkologlar arasında iyi tanınır. Bu yapıt, Necip Asım'ın *Türk Tarihi* (1900) adlı yapıtı dolayımıyla, Türk tarihyazımı üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. Ancak Cahun'ün az bilinen bir özelliği, daha 1873'te, Orta Asya'da bir zamanlar Akdeniz genişliğinde bir iç deniz olduğu savını ortaya atmış olduğudur; bu sava göre, bu iç denizin kuruması, ilk Türkler'in anakaranın çevre bölgelerine doğru göç etmelerine neden olmuştur. Cahun bu düşüncesini, yukarıdaki, 1874 tarihinde yayımlanan haritayla somutlar. Haritada, Türkler'in İskandinavya'ya, Avrupa'ya, Çin'e ve Japonya'ya, Bering Boğazı üzerinden Amerika'ya kadar ulaşan olası göç yolları gösterilmektedir. Kendi kütüphanesindeki yapıtların üzerinde elyazısıyla aldığı notlardan[3] da görülebileceği gibi, Cahun'ün ve Necip Asım'ın Atatürk üzerinde doğrudan bir etkileri olmuştur.

2. Léon Cahun, "Habitat et migrations préhistoriques des races touraniennes", *Congres international des Orientalistes. compte rendu de la première session, Paris, 1873*, 1. Cilt, Paris, Maisonneuve et Compagnie, 1874, s. 431-441, metin dışı harita.

3. Atatürk'ün Özel Kütüphanesinin Kataloğu, 1973.



١ – خريطه

Şekil 2: "Büyük Turan Haritası".[4] Rıza Nur'un kapsamlı *Türk Tarihi*'nin ilk bölümlerinde, ileride Kemalistler'in "tarih tezleri"ni esinleyecek düşünceler vardır. Yukarıdaki harita da bunun kanıtıdır; yalnızca anakaranın güneyinde bulunan yarımadalar Türk dünyasına dahil edilmemiştir. Léon Cahun gibi Rıza Nur da haritasında konik projeksiyon kullanmıştır.

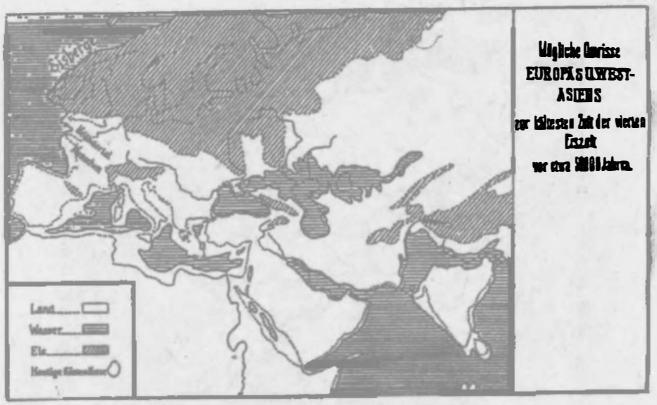
Şekil 3: "Avrupa ve Asya'nın, dördüncü buzul döneminin en soğuk evresindeki muhtemel görünüşü".[5] Ünlü bilimkurgu yazarı Herbert George Wells, yaşadığı dönemde, sık sık yeni basımları yapılan *Outline of History* adlı yapıtıyla tanınıyordu. *Cihan Tarihinin Umumi Hatları* adıyla 1927'de Türkçe'ye çevrilen kitap Atatürk tarafından da okunmuş ve işaretlenmişti. Bu yapıtta, Kemalist "tarih tezleri"ni besleyecek bir yan yoktur ancak, kitapta, Orta Asya'da tarihöncesi dönemde yer aldığı söylenen iç denizi gösteren aşağıdaki haritaya rastlayabiliriz. Harita, TTC'nin ortaokullar için 1934 yılına hazırladığı ders kitabına[6] olduğu gibi alınmıştır. 1932'deki Türk Tarih Kongresi'nde ilk bildiriyi okuma ayrıcalığı tanınan, Atatürk'ün manevi kızı Afetinan, Cahun'ün ve Wells'in haritalarından esinlendiği açık olan bir harita sunmuştur.[7] Wells'in yapıtında-

4. Rıza Nur, *Türk Tarihi*, 1917, s. 15.

5. H. G. Wells, *Esquisse de l'histoire universelle*, Paris, Payot, 1926, s. 38; buradaki harita, adı geçen yapıtın Almanca basımından alınmıştır, *Die Geschichte unserer Welt*, Berlin, Paul Zsolnay, 1932, metin dışı harita, no II.

6. Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, *Ortamektep İçin Tarih I*, 1934, s. 26.

7. Kongre tutanaklarının 23. sayfasına bakınız.



ki haritaların, J. F. Horrabin tarafından hazırlandığını belirtelim; son derece açık seçik olan bu haritalar, Emin Oktay gibi ders kitabı yazarlarına –hafif bir ifadeyle söylersek– esin kaynağı olmuşlardır. Müfredatta kullanılan diğer haritalar, 19. yüzyılın sonundan bu yana pek çok basımı yapılan bir Alman tarih atlasından, F. W. Putzgers'in *Historischer Schul-Atlas* ından[8] kaynak gösterilmeden alınmıştır.

Şekil 4: "Türkler'in Anayurdu ve Göç Yolları".[9] Bu harita, bütün haritalar dizisinin merkezinde duran –ve belki de bunların en bilineni olan– haritadır. Haritada kullanılan yazı biçiminin niteliği; haritanın bütün "klasik" uygarlıkları görelileştirerek *Türkler'in anayurdunu* merkeze yerleştiren projeksiyonu; merkezden çıkarak çevre bölgelere ulaşan ve haritaya büyük bir dinamizm kazandıran oklar gibi özellikleriyle büyük bir etkililik kazanan bu görüntü, çeşitli değişiklikler geçirerek bugüne dek kullanılmıştır. Pek çok ders kitabı ve atlasta[10] bu haritanın taklitlerine rastlayabiliriz. B. Kurtuluş[11] gibi kimi yazarlar, daha da ileriye giderek, Türk göçünü gösteren okları Avustralya'ya kadar götürmüşlerdir. Hüseyin Dağtekin'in tarih atlasında,[12] bu modele, Orta Asya'

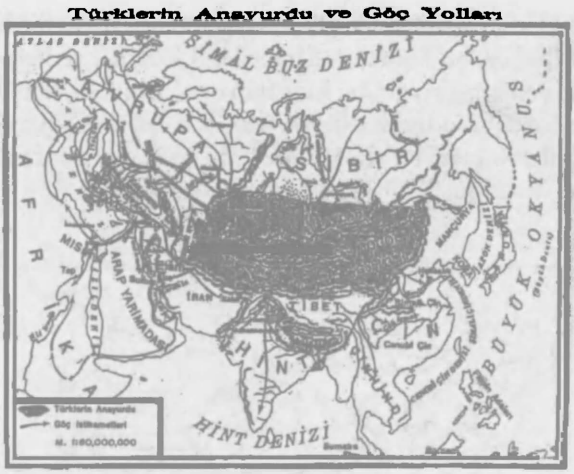
8. TTTC'nin *Tarih, Lise II* ders kitabının 5, 6 ve 7 no'lu haritaları ile bu atlasın otuzlu yıllardaki basımlarını karşılaştırınız. Ayrıca bkz. doktora tezimdeki 63 no'lu levha.

9. Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, *Ortamektep İçin Tarih I*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931, metin dışı harita no 1.

10. Özellikle H. Dağtekin, *Genel Tarih Atlası*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 6. basım, 1989; A. Erzen ve U. Dettore, *Büyük Tarih Atlası*, İstanbul, Arkın Kitabevi, 1970 (Bu yapıtın pek çok basımı yapılmıştır), vs.

11. B. Kurtuluş, *Kurtuluş Tarih Atlası*, Ankara, 1977.

12. H. Dağtekin, *Genel Tarih Atlası*, İstanbul, 6. basım, 1989 (1. basım 1980).



daki iç denizi gösteren bir haritanın yanı sıra, aynı coğrafi alanları kapsayan ve "Çağlar boyunca Türk egemenliğinde bulunan yerler" başlığını taşıyan başka bir harita daha eklemiştir.

Şekil 5: "Türkler in anayurdu ve göç doğrultuları".[13] Bu çizim, "göçler" haritasının en basitleştirilmiş biçimidir. Küçükler için hazırlanan bu haritada kullanılan yazının niteliği, neredeyse bir logo düzeyindedir. Haritanın kapsadığı

13. Ferruh Sanır vd., *İlkokul Sosyal Bilgiler 4*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 16. basım, 1989, s. 197.

arazinin özellikleri (dağlar, göller, çeşitli bölgeler) neredeyse hiç belirtilmemiştir. Önemli olan şey, bu haritanın öğrencilerin kafasına yerleşip yerleşmediği (ya da yerleşip yerleşmeyeceği), bu haritanın ortak düşünce biçimleri üzerindeki etkisinin ne olacağı sorusudur. Böyle temsiller, kolektif bilinçaltındaki dünya algısını etkileyebilirler mi? Bitirmeden, bu haritanın sık rastlanmayan bir özelliğe sahip olduğunu, bir ölçek taşıdığını belirtelim.

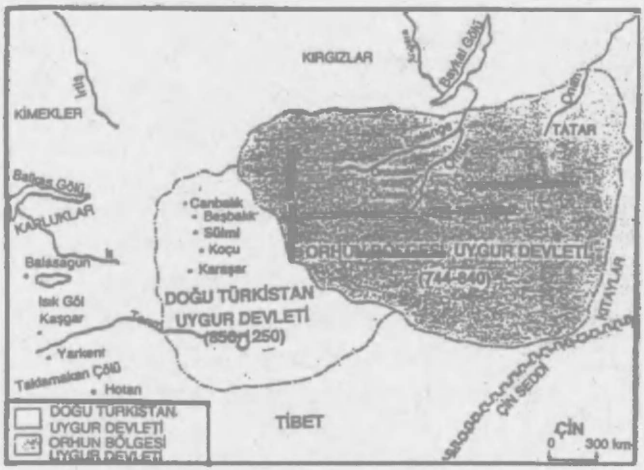
Şekil 6: "Asya Hun İmparatorluğu".[14] Asya'nın konik projeksiyona göre çizilmiş haritası, geçmişin büyük Türk devletlerinin –ya da öyle oldukları varsayılan oluşumların– yerlerini belirtmek için de kullanılır. Asya'da kurulan hükümranlıkları sistemli bir biçimde "İmparatorluk" olarak nitelendiren yazarlar, böylece tüm anakaraya yayılan devlet oluşumlarının, geçmişte kurulan ve SSCB'ye benzer bir alana yayılan yapıların varlığına gönderme yapmaktadırlar. Bu imparatorlukların çevreleri kalın çizgilerle belirtilmiştir. Gerçek durumun böyle olmamasına karşın, bu çizgiler imparatorlukların belirli ve kesin sınırlara sahip oldukları varsayımına dayanmaktadır.

Şekil 7: "Göktürk Devleti".[15] Burada, aynı semiyolojik taraflılıkla karşı karşıyayız. Göktürk "Devleti", tüm anakaraya yayılmış gibi görünüyor; bunun nedeni, Orhon yazıtlarını çarpıtarak okuyan tarihyazımının, orduların geçici akınlarının eriştiği bölgelerle, sürekli olarak merkezi bir iktidar tarafından yö-

14. Ahmet Mumcu, *Liseler İçin Tarih I*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1991, s. 89.
15. Erdoğan Merçil vd., *Lise İçin Tarih I*, Altın Kitaplar Yayınevi, 1990, s. 117.

Göktürk Devleti

netilen bir toprağı bilinçli olarak birbiriyle karıştırmasıdır. Böylece, Hunlar'ın, Göktürkler'in, Uygurlar'ın, Kutluklar'ın, Moğollar'ın vs. denetiminde olan topraklar, birer ulus-devlet gibi gösterilir. Bu haritacılık biçimi, resmi tarih söyleminin merkezinde yer alan düşüncelerden birinin, devlet ve millet kavramlarının, Türkler'de ezelden beri var olduğu iddiasının destekçisidir.



Harita: 9— Uygurlar.

Şekil 8: "Uygurlar".[16] Bu son örnek, Orta Asya'daki alanı açıklamanın pedagojik açıdan getirdiği güçlüğü ortaya koyuyor: Belirli bir bölge üzerine "zum yapıldığında" temel işaret noktaları kaybolmaktadır. Bu harita özelinde, en bil-

dik işaret noktaları olan çevre çizgileri ortadan kalkmıştır. Haritada daha ayrıntılı bir kesinlik çabası olduğu, ölçek kullanıldığı göze çarpmaktadır. Ancak, okul çocuğunun bu bölgenin nerede yer aldığını anlayabilmesi için, bu çizimin yanına söz konusu bölgenin bir Asya haritası içindeki yerini gösteren açıklayıcı bir şema eklenmesi gerekir. Bugüne dek hiçbir yazar, Göktürkler'in ve Cengiz Han imparatorluğunun beşiği olan, bugünkü Moğolistan'ın merkezinde yer alan Orhon havzasını doğru ve ayrıntılı bir biçimde göstermemiştir. Bu bölgenin coğrafi önemi derslerde de, haritalarda da anlatılmaz; bu örnekte, çöllere ya da dağ sıralarına bile yer verilmemiştir.

16. Faruk Sümer, Gürkan Tekin, Yüksel Turhal, *Liseler İçin Tarih I*, İstanbul, Ders Kitapları Anonim Şirketi, 1992, s. 101.

IRK KAVRAMINI KİM İCAT ETTİ?

Aydınlanmanın Irkı İnşa Edişinde Kant'ın Rolü

Robert Bernasconi

Bilimsel anlamda ırk kavramını kim icat etti? Bu soru, kavram hakkında neyin belirleyici olarak kabul edildiğine; teknik terimin tanıtılma anını, sözcüğün ilk kullanımının mı yoksa statüsünü ve etkisini güvence altına alan tanımının mı belirlediğine bağlı olarak çeşitli şekillerde cevaplandırılabilir. Hemen görülecektir ki, "ırk kavramının mucidi" derken, kavramın yeterli tanımını yapmış olan ve kavramı daha sonra kullananlarda, bilimsel statüsü en azından tartışılabilecek bir şeyden bahsettikleri inancını yaratmış olan kişiden söz ediyorum. Tanımın terimlerini ve temelini incelemeyi sürdürmeden önce şunu bilmek gerekir: "Irk" terimi yalnızca gevşek bir biçimde kullanıldığı sürece, ne kavrama itiraz etmenin bir anlamı vardır ne de ırkın gerçekliğini reddetmenin. Irk kavramının icadı, insan topluluklarının renk esasına, geldikleri yerlere ve diğer özelliklere göre kabaca ayrılmasının, daha önce, bazen "ırklar" diye söz edilen şeyin içine sokulmasından bir zaman sonra olmuştur. Bunu kabul etmek, hem projemin birtakım sınırları olduğunu fark etmektir, hem de mümkün bir itirazın yolunu açmaktır. Geri kalan herşeyi dışlayıp, bilimsel ırk kavramı üzerinde yoğunlaşarak ve "icad" terimini kullanarak bu kavramı önceleyen ve belki de onun doğmasına yardımcı olan kaba ırkçılığın rolünü küçümsemiş olmuyor muyum? İtirazın önemi, bilimsel ırk kavramının ırkçılığın tarihi içindeki yerini tartışmak amacıyla, sorumuzdan kısaca ayrılmayı gerektirir.

Irkçılığın, ırkların varlığı inancına dayandığını düşünme eğilimi vardır. "Irkçılık" İngilizce'ye 1930'ların ortalarında girmiş bir sözcüktür. Başlıca tanımı, O.E.D.'ye göre, "belli başlı insani özelliklerin ve yeteneklerin ırk tarafından belirlendiği kuramı"dır.[1] Bu tanım kabul edildiği sürece, mantıksal bağlantısı

1. *The Compact Edition of the Oxford Dictionnary*, cilt III, Supplement, Oxford, Oxford University Press, s. 904. İkinci tanım yirminci yüzyılın ilk onyılında bulunan "racialism" teriminin tanımıdır. Bu sözcük, "diğer ırklardan insanlara –özellikle de kültürel ve ırksal bütünlüğe ve ekonomik refaha tehdit oluşturduğu düşünülen en yakındakilere– karşı önyargı ve düşmanlığa yolaçacak bir şekilde, özel bir ırkın üstünlüğüne inanmak" olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, diğeri kadar açık bir biçimde ırk kavramına dayanmaz ama ırkçılığın öncelikle inançlar diliyle anlaşılması gerektiği ve davranışın inançtan sonra geldiğini öne süren ve sorgulanması gereken tezi varsayar.

açıktır: Irk olmadan ırkçılık olmaz. Bu, bizi yalnızca ırkın gerçekliğini reddederek ırkçılığa bir darbe vurabileceğimiz yanılsamasına düşürür. Ancak, bugün, ırk kavramının doğuşundan önce olan pek çok şeyi ırkçılık olarak tanımlamamak zordur. Örneğin, on beşinci yüzyıl İspanyası'nda, Hıristiyanlığa geçmiş ama yine de bu dine kabul edilmemiş Yahudilere karşı kullanılmış olan kanın saflığına ilişkin yasalar vardı. On altıncı yüzyıl İspanyası'nda, Bartolomé de Las Casas'ın karşıtları, Amerikan Yerlilerine yapılan muameleyi onların insan olmadıkları gerekçesiyle haklı çıkardıkları zaman tartışmalar çıkmıştı. On altıncı yüzyılda başlayıp on yedinci yüzyılda Atlantik üzerinde büyük bir operasyona dönüşen Afrikalı köle ticareti vardı. İspanyol veya İngilizler için, Yahudileri, Amerikan Yerlilerini ve Afrikalıları sırf Afrikalı, Yahudi veya Amerikan Yerlisi oldukları için, karmaşık bir ırk sınıflandırmasına başvurmak bir yana, ellerinde bir ırk kavramı bile olmadan sömürmek mümkündü. "Irk" kavramının öncesine dayanmalarına rağmen, bu olayları ırkçılık[2] olarak teşhis etmekteki çabukluğumuz bu kavrama olan güvenimizi yeterince göstermiyor mu? Irk kavramına olan güvenimizin azalmasının, ırkçılığı teşhis etme yeteneğimiz üstündeki etkisi ya çok azdır ya da hiç yoktur sanıyorum. Hem bireyleri hem de grupları, ne biz ne de onlar ırk kavramına bağlı olmadan ırkçılıkla suçlamak mümkündür. Bu da aslında ırk kavramına olan güvensizliğin ırkçılıkla savaşmak konusunda çok da işe yaramayacağını ortaya koyar. Akademi üyeleri geçmişte ırk kavramına bilimsel bir statü kazandırarak, onun daha saygın bir hale gelmesine katkıda bulundular ve hatta ona bir temel oluşturmuş gibi göründüler, ancak akademinin kendisi şu anda bu etkileri silmekte fiilen güçsüz kalmıştır.

"Irkçılık"la "ırk" arasındaki mantıksal ilişki tam da sözlüğün ima ettiği gibi olmasa bile, bilimsel ırk kavramının mantığının en azından ırkçılığın bazı biçimlerinde yerleşmiş olması ihtimali vardır. Eğer bu doğruysa, kavramın mantığını ortaya koymak, belli bir ırkçılığın mantığını ortaya koymaya da yardım eder. Bu makale, bu olanağı dışlamayacak bir şekilde düzenlenmiştir. Makalemin birinci bölümünde, ırk kavramının mucidi ünvanı için başlıca adayların bazılarını tanıttım ve bunlara dair iddiaların ön değerlendirmelerini yaptım. Makalenin geri kalan kısmı, büyük ölçüde, "ırk" kavramının ortaya çıkışını ve sunulmasını davet eden kaygı türlerini teşhis etmeye ve bunların kavramın yapısını kurmaya nasıl yardım ettiklerini göstermeye ayrılmıştır. Bu göreve, makalemin ikinci kısmında, dünya üzerindeki insan topluluklarının çeşitliliğine dair gitgide artan ilgiye istinaden, on yedinci yüzyıl Avrupası'nda yeniden canlanan polygenesis teorisi üstünde yoğunlaşarak başladım. Polygenesis, göreceli olarak az temsilcisi olmasına ve bilimsel bir katılık içinde sunulma eğilimi taşı-

2. Bkz. Richard Popkin, "The Philosophical Bases for Modern Racism", *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980, ss. 79-102.

masına rağmen, Kitab-ı Mukaddes'teki anlatıya küçümsenemeyecek bir şekilde meydan okumuştur. Üçüncü bölümde, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısındaki ırk tartışmalarının bir çoğunun merkezinde yer alan Buffon'un türlerin saptanması kuralını inceledim. Bu kuralın bu kadar çok tartışılmasının nedeni, onun monogenesis savunucularının işine yaraması değildi. Dördüncü bölümde, Avrupalı bilim adamlarını o dönemde çok meşgul eden bir soruya döndüm, neden Afrikalılar siyahtır sorusu. Beşinci ve son bölümde ise ırk kavramının on sekizinci yüzyıl sonlarında Almanya'da yapılmış belirleyici bir tartışmada nasıl rol oynadığını gösterdim. Bu tartışmayı belirleyici olarak nitelendirmemin nedeni, belirli bir ırk kavramına ilk defa burada itiraz edilmiş olmasıdır.

I

Irk teriminin ilk defa çağdaş anlamıyla on yedinci yüzyılın sonunda kullanıldığı üzerinde genelde uzlaşılmıştır. Avrupalılar uzun zamandan beri değişik halkların çokluğunun farkındaydılar ve bu anlayışlarını sık sık efsanevi canavar masallarıyla süslemişlerdi; ama on beşinci yüzyılın sonundan itibaren, gitgide artan bir şekilde, misyonerler, tüccarlar veya kâşifler tarafından yazılmış olan ve insan toplulukları arasındaki bazı farklılıkları –bu konu seyyahların ilgi alanları içinde ender olarak bulunmasına rağmen– ayrıntılarıyla anlatan seyahatnamelere maruz kaldılar. Bazı durumlarda, seyyahlar tarafından meraklılarına sergilenmek üzere "numuneler" bile getirilmişti. Ancak, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda insanların çeşitliliği ile ilgili olarak gündeme gelen öncelikli tartışma konusu dinbilimseldi ve vaftiz edilme sorunu üzerinde odaklanmıştı.[3] On yedinci yüzyılın sonlarına kadar, Avrupalı bilim adamları ellerinde olan bilgileri bir düzene sokup, değişik halkları birkaç grup altında toplama girişiminde bulunmadılar. 1864 yılında yayınlanan ve bugün genellikle François Bernier'e atfedilen anonim bir kitap dört ya da beş değişik insan tipi olduğunu kabul etmiştir. Bernier hepsine isim vermemişti, ama bunlar kabaca, Avrupalılar, Afrikalılar, Doğulular, Laponlardı. Bu sınıflandırmada, Amerikan Yerlileri ve Hotentolar olarak bilinen iki ek tipe de yer olabileceği ihtimaline izin verilmişti. Avrupalıları içine alan birinci gruba, Faslılar, Mısırlılar ve Hintliler de yerleşti-

3. Örneğin Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians*, Bloomington, Indiana University Press, 1959, özellikle ss. 44-73. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975, ss. 454-55. Bkz. Robert Bernasconi, "Locke's Almost Random Talk of Man: The Double Use of Words in the Natural Law Justification of Slavery", *Perspektiven der Philosophie*, 18, 1992, ss. 293-318. (Bu makalenin çevirisi *Felsefe-Logos* dergisinin Mart 1998 sayısında yayınlanmıştır.)

rilmişti. Geriye dönüp baktığımızda Bernier'nin sınıflandırmasını bu kadar önemli kılan, listenin kendisi değil, ancak ilk defa "ırk" sözcüğünü amaçlı olarak kullanmış olmasıdır. Bununla beraber, onun "Nouvelle division de la Terre par les differentes Espèces ou races d'hommes qui l'habitent" adlı eserinin başlığı, ırkları türlerle eş gören terminolojinin daha oturmamış olduğunu gösteriyor.[4] Bu konudaki genel karışıklık, Bernier'e aşağıdaki yanıtı yazan Leibniz tarafından da onaylanmıştır:

> Nerede olduğunu yeniden bulamam ancak bir yerde bir seyyahın insanları belli kabilelere, ırklara ve sınıflara böldüğünü okuduğumu hatırlıyorum. Laponları ve Samoyedleri tek bir ırka koymuş, Çinlileri ve onların komşuları olan halkları başka bir ırka koymuş, Zencileri bir diğerine, Kafrları (*Caffres*) ve Hotentoları ise bir başkasına yerleştirmişti. Ayrıca Amerika'da çok cesur ve gözüpek olan Galiblerle ya da Kariblerle, tüm yaşamları boyunca çocuk ya da cahil kalmış gibi görünen Paraguay halkları arasında hayret uyandırıcı bir farklılık vardır. Bu, dünya üstünde yaşayan insanları aynı ırka ait olmaktan alıkoymaz. Nasıl hayvanların ve bitkilerin doğalarının değiştiğini, geliştiğini ya da bozulduğunu görebiliyorsak, ırk da farklı iklimlerde değişime uğramıştır.[5]

Sonraki kuramcıları meşgul edecek olan konular burada terminoloji yetersizliği yüzünden ifade edilmemiştir.

Bernier'in kesin sınırlara sahip bir sınıflandırma yapmakla özellikle ilgilenmediği, yalnızca ırklara bir ad vermemesinden değil, yazdıklarının yarısından çoğunda, güzel kadınlar gördüğü yerlerdeki gözlemlerinden –ki onlara her yerde rastgeldiğini de itiraf eder– bahsetmesinden anlaşılıyor. Bernier'nin ırk ya da tür kavramıyla ilgili tek kuramsal çabası farklı tohumlara (*semences*) gönderme yapmaktı: Güzellik, "sadece sudan, yeme alışkanlıklarından, topraktan ve havadan olmaz, aynı zamanda belli ırklara ve türlere özgü olan tohumdan da doğar".[6] Bununla beraber, on sekizinci yüzyılda halkları sınıflandırma işlemi, yeni yeni filizlenen doğal tarih disiplini için geliştirilmiş olan, bitkileri ve hayvanları sınıflandırma yöntemlerini gitgide artan bir şekilde kullanarak yapılmıştır. Buna rağmen, içinde çeşitli halkların gruplandırıldığı tiplerin statüsü

4. Anon, "Nouvelle division de la Terre par les différentes Espèces ou Races d'hommes qui l'habitent, envoyée par un fameux Voyageur à Monsieur..... à peu près en ces termes", *Journal des scavans*, Monday 24 April, 1684, ss. 148-155; İngilizce çev. "A new division of the earth, according to the different species or races of men who inhabit it, sent by a famous traveller to Mons., nearly in these terms", T. Bendyshe, "The History of Anthropology", Appendix 1, *Memoirs Read before the Anthropological Society of London*, cilt 1, 1863-64, ss. 360-64.

5. G. W. Leibnitz, *Otium Hanoerium sive Miscellanes*, ikinci basım, Leipzig, Christian Martin, 1737, ss. 37-8. Bernier'nin yazdığı düşünülen makalenin kastedildiği bu eserde doğrulanır. *Miscellanea*, ss 158-159.

6. Anon, "Nouvelle division de la Terre...", s. 153; "A new division of the earth", s. 364.

belirsiz bırakılmıştı. Bu durum, bu tipleri betimleyen tutarlı bir terminolojinin bulunmamasında kendini gösteriyordu. "Irk" bu amaçla kullanılan sözcüklerden sadece bir tanesiydi. Bir ayrıcalığı yoktu ve bu bağlamda kullanılması, daha sık olarak başka şekillerde de kullanılmasını engellememiş gibi görünüyor. Bazı bilginler, Amerikan Yerlilerinin ve Afrikalıların[7] sömürülmelerine temel olan şeyi bulmak için, özel bir tür ırksal çatışmanın kaynağını, belli kapitalist çıkarlardan doğan arzuda aradılar. Ama, bu kapitalist isteklere, gevşekçe tanımlanan geniş adlandırmalar yeterli olmuş gibi görünmektedir. Birçok köle sahibinin kölelerinin hangi ülkeden geldiğiyle ilgilendiklerine dair kesin deliller vardır ve bazı durumlarda, köle sahipleri, kölelerini milli bir gruplaşmayı sürdürme çabalarında desteklemişlerdir.[8] Değişik halkların görünümlerindeki ve törelerindeki farklılıkları anlamlandırma zorunluluğu bu kavrama başvurmayı davet ettiği ölçüde, ırk kavramının gelişmesine yolaçan ilk baskı, hem eski hem de yeni seyahatnamelerden sağlanan bilgilerle, Avrupalıların, kendisi üzerinden tarihin anlamını kavradıkları dini anlatıyı uzlaştırma çabasından doğmuş gibi görünüyor. Ancak bütün bu güçler, akademi içinde belirli bir ırk kavramı oluşmadan önce sahneye çıkmışlardı. Irk kavramının ortaya atılmasında olduğu kadar, bu kavramın üretilmesindeki gecikme de üzerinde durulması gereken bir inceleme konusudur.

Irk kavramının tek bir yaratıcısı olduğu fikri en iyi koşullarda sadece faydalı bir kurgudur. Ancak, ille de birisi ilk ırk teorisinin yaratıcısı olarak gösterilecekse, bu kişi Alman filozofu Immanuel Kant olmalıdır. Kant ın yazdıkları arasında şüphesiz bugün ırkçı olarak nitelendirilebilecek pek çok şey vardır. Bunlar *Fiziksel Coğrafya* üzerine derslerde bulunabilir. Ama en çok dile düşmüş yorumu, *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*'de bir nükte yapıyormuş havası içinde dile getirdiği, birisinin baştan aşağı kara olduğu gerçeğinin onun aptal olması için açık bir kanıt olduğu gözlemiydi.[9] Ben, Kant'ın "tek ve

7. Örneğin, Oliver C. Cox, *Caste, Class and Race*, New York, Doubleday, 1948, ss. 330-36.

8. Nicolas Hudson, "From 'Nation to Race': The Origin of Racial Classification in Eighteenth Century Thought", *Eighteenth-Century Studies*, cilt 29, 3, Bahar 1996, ss. 250-52. Hudson, köleler arasındaki milli ayrımların sürdürülmesinin kanıtı için James Walvin'in eserine gönderme yapar. James Walvin, *Black Ivory, A History of British Slaves*, Washington, D.C., Howard University Press, 1992, s. 173.

9. I. Kant, *Beobachtungen über das gefühl des Schönen und Erhabenen, Werke*, Akademie Ausgabe, Berlin, de Gruyter, 1968, cilt II, s. 255; İngilizce çev. John T. Goldthwait, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, Berkeley, University of California Press, 1973, s. 113. Mümkün olduğunda eserin Almanca'sına yaptığımız göndermeler, AA kısaltmasıyla Akademie Ausgabe'yi göstermekte, cilt ve sayfa numaralarıyla metnin içinde verilmektedir. Kant'ın "nükteli sözü" için bkz. Ronald A.T. Judy, *(Dis)forming the American Canon*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, özellikle ss. 108-17.

aynı soya (*Stamm*) ait hayvanlar arasındaki, kalıtım yoluyla şaşmaz bir biçimde geçen, sınıf ayrımı" (AA VIII 100)[10] şeklindeki ırk tanımının arkasındaki felsefi dürtü üzerinde yoğunlaşacağım. Aynı zamanda, Kant ın ırk üzerindeki ısrarıyla on dokuzuncu yüzyılda hâkim olmaya başlayan ve Avrupalıların diğer halkları ve ırkları sömürgeleştirerek, insanlığın gelişimine hizmet ettikleri inancına sebep olan genel yapıya katkıda bulunduğunu göstermeye çalışacağım.

Kant, ırk kavramını güvence altına almak için, kendisi üstüne yazılmış eserlerde görülebileceğinden çok daha fazla enerji sarfetmiştir.[11] 1775'te Kant, *Fiziksel Coğrafya* üzerine derslerin bir habercisi olarak, "Von den verschiedenen Racen der Menschen"in (AA II 429-43) birinci versiyonunu yayınladı.[12] Kant, düzenli olarak, Königsberg Üniversitesi'nde Antropoloji ve Fiziksel Coğrafya üzerine dersler vermiştir. Her iki ders de, o dönemde hâlâ doğal bilimciler için temel bilgi kaynağı olan seyahatnamelerin Kant tarafından okunmasına dayalı ırk tartışmalarını içeriyordu, ancak bu dersler, "Von den versciedenen Racen der Menschen"de bulunan teorik tartışmaların düzeyine erişememişlerdir. Kant makalenin ilk baskısına yazdığı önsözde, "bu makale, derin bir araştırma olmaktan ziyade, (tıpkı ilan ettiği derste olduğu gibi) daha çok bir oyun niteliğindedir" (AA II 429) cümlesini kullanmıştır. Ancak bu uyarı, makaleyi 1777'de tekrar yayınlamak için geliştirdiği zaman önsözden çıkarılmıştır. Aslında bu makalenin ilk versiyonu, Kant'ın 1770'teki açılış dersiyle 1781'de çıkan *Salt Aklın Eleştirisi* nin ilk baskısı arasında yayınladığı yegâne şeydir. Nitekim, ırk kavramının Kant'ın kafasını ne kadar meşgul ettiği, 1780'lerde tam da eleştirel projeyi tamamladığı sırada, onu yeniden savunma noktasına gelmesinden de anlaşılıyor. 1783'te "Von den versciedenen Racen der Menschen"in tekrar yayınlanmasına[13] rağmen, Kant Kasım 1785'te "Bestimmung des beg-

10. Burada Gabrielle Rabel'in *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1963, s.152'deki çevirisini benimsedim. Bununla birlikte, Rabel'in Kant'ın ırk makalelerinden aldığı parçalar her zaman kesin çeviriler değildir ve bu parçalar içinden çekilip alındıkları makaleleri okumamızda bize her zaman güvenilir bir şekilde kılavuzluk etmezler.

11. Kant'ın ırk üzerine yazdığı makalelerin önemini kavrayan, bunları ve ilişkili başka eserleri yorumlarla birlikte *Kant und Darwin* adlı bir kitap olarak yeniden yayınlayan bir on dokuzuncu yüzyıl düşün adamı, Fritz Schultze olmuştu. *Kant und Darwin*, Jena, Hermann Dufft, 1875.

12. *Physische Geographie* nin çok farklı iki baskısı Kant yaşarken yapılmıştı: Onaylı son hali verilmiş versiyon, Friedrich Theodor Rink tarafından yayına hazırlandı ve Gobbels ve Unzer tarafından 1802'de Königsberg'de basıldı. Sonraki bütün baskılar bunu temel alırlar. Diğer versiyon ise dört cilt halinde Gottfried Bollmer tarafından Mainz ve Hamburg'un 1801 ile 1805 arasında bastığı versiyondur. Bugüne dek büyük ölçüde ihmal edilmiş olan bu bilgi kaynağı, Kant'ın yaşadığı çağın seyahat yazınını ne kadar iyi bildiğini ortaya koyar.

13. I. Kant, "Von der vershiedenen racen der Menschen", Der Philosoph fur die Welt, yayınlayan J. J. Engel, Reutlingen, Joh. Georg Fleischhauer, 1783, kısım 2, ss. 100-

riffs einer Menschenrasse"yi yayınladı. Kant bu makalede daha önceki düşünsel konumunu büyük ölçüde tekrarlamıştı. Herder'in aynı yıl ağustos ayında çıkan "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" adlı makalesinin ikinci bölümünde ırkı reddetmesi nedeniyle, Kant kendisini bunu yapmaya zorunlu hissetmiş olabilir. Ancak 1786'da Georg Foster "Noch etwas über die Menschenrassen: An Hern Dr. Biester" başlığıyla Kant'a saldırdı. Babası John Foster'la Pasifik'te Kaptan Cook'a eşlik eden Georg Foster deneysel bilimlere meraklıydı. Kant'ın doğal tarih ile doğal betimleme arasında yaptığı ayrımı sorgulamıştı ve teleolojik açıklamayı bilimden çıkarmaya çalışmıştı.[14] İşte bu nedenle, 1788'in başlarında Kant'ın Foster'a cevabı, "Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" adıyla çıktı. Ağırlıklı olarak ırk konusuyla ilgili olan bu makale, onun başlıca felsefi yapıtlarını yazmasını kesintiye uğratmamıştı hiçbir şekilde. Öyle görünüyor ki Kant bu ihtilaf sırasında, "Zevkin Eleştirisi"ni, ona ikinci bölüm olarak "Teleolojik Yargının Eleştirisi"ni ekleyerek, bugün *Yargının Eleştirisi* diye bildiğimiz esere dönüştürmesi gerektiğini fark etti.[15] "Teleolojik Yargının Eleştirisi"nde ortaya atılan en önemli soruların bir bölümü, Kant tarafından zaten on beş yıl önce ırk üzerine yazdığı makalede ele alınmıştı.

Benim bilimsel anlamda ırk kavramının inşa edilmesinde Kant'ın yeriyle ilgili iddiam yeni değil. 1920'lerde Walter Scheidt, ilk antropolog Buffon olduğu halde, "ilk ırk teorisinin yaratıcısının (*Urheber*) Kant olduğunu" söyledi.[16] Scheidt bu sonuca kuşkusuz kavramın tarihini inceleyerek varmıştı; Hamburg'daki Hanseatic Üniversitesi Rassenbiologische Enstitüsü'nün yöneticisi olduğundan, yüksek bir kaynaktan kavramsal destek bulma arzusuyla yanlış yönlendirilmiş olabileceği şüphesi bulunsa bile... Bununla birlikte, ırk tarihi konusunda Amerikalı bir otorite olan Earl W. Count da 1950'de "Kant'ın on

131. Akademie Ausgabe, bu edisyonu listesine almaz. Benim incelemem bu metnin 1777 tarihli metnin el değmemiş bir hali olduğunu ortaya koyuyor.

14. Georg Forster, "Noch et was über die menschenrassen", *Werke 8*, yayınlayan Siegfried Scheibe, Berlin, Akademie Verlag, 1991, ss.142-43.

15. Bkz. F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, s. 155.

16. Walter Scheidt, "Beiträge zur Geschichte der Anthropologie. Der Begriff der Rasse in der Anthropologie und die Einteilung der menschenrassen von Linne bis Deniker", *Archiv fur Rassen und Gesellschaftsbiologie 15*, 1924, s. 383; İngilizce çev. "The Concept of Race in Anthropology and the Divisions of Human Races from Linnaeus to Deniker", *This is Race*, yay. Earl W. Count, New York, Henry Schuman, 1950, s. 372. Count'un "Von der verschiedenen Racen der Menschen"i İngilizce'ye çevirmiş olduğu hatırlanmaya değer. Bu çeviri tam olmadığı gibi, aksi söylendiği halde, 1777 baskısını 1775 baskısından daha yakın bir şekilde takip etmektedir. "On the Distinctiveness of the Races in General", *This is Race*, ss. 16-24.

sekizinci yüzyılın en derin ırkbilimsel düşüncesini ürettiği"[17] fikrindedir. Yakın tarihte, Emmanuel Eze bu tezi yeniden canlandırdı.[18] Tüm bunlara rağmen, hem Kant'ın ırk tartışmasının bağlamını onun kaynaklarına göndermeyle kurabilmek için, hem de onun ırk teorisinin büyük ölçüde birbirinden ayrı muamele görmüş çeşitli görünüşlerini aydınlatabilmek için daha da fazla çalışma yapılması gerekiyor. Ancak, Kant'ın teorisini incelemeden önce ırk kavramının mucidi olmanın şüpheli onuru için diğer mümkün adayları da ele alacağım. Michael Banton, yakın bir tarihte, Kant ın kronolojik bir hata yapılmadan, ırk sınıflandırmaları denilebilecek olan şeyle, yalnızca Linnaeus, Buffon ya da Blumenbach kadar ilgili olduğunun iddia edilebileceği görüşünü savunmuştur.[19] Peki, kanıtlar ne gösteriyor?

İsveçli araştırmacı Carolus Linnaeus, sonradan ırkçı düşünce olan şeye, 1735'ten ölümüne kadar yayınlanan on iki bölümlük *Systema naturae sive regna tria naturae* adlı eserinde elbette ki bir katkıda bulunmuştur.[20] Linnaeus insanoğlunu daha önce hayvanlar ve bitkiler için yapılmış olan biçimsel sınıflandırmanın içine sokan ilk kişidir. O, *homo sapiens* i sadece dünyadaki dört coğrafi bölgeye karşılık gelecek şekilde değil, aynı zamanda, ortaçağdaki dört mizaç teorisine karşılık gelecek şekilde dört çeşite ayırmıştır. Bazen bunlar hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiş olmadıkları için eleştirilmiş olsalar da, Linnaeus'un açıklamaları, sadece fiziksel farklılıkları değil, aynı zaman da o güne kadar seyahatnamelerde zaten ortaya çıkmış olan ve büyük bir bölümü açık bir şekilde stereotiplerden türetilmiş olan karakter farklılıklarını da içeriyordu. *Americanus rebescens*, inatçı, küçük şeylerle yetinen ve özgürdü; alışkanlıklarıyla hareket ediyordu. *Europaeus albus*, uysal, zeki, yaratıcıydı; adetleriyle yaşıyordu. *Asiaticus fuscus*, haşin, mağrur, hırslıydı; kanıları yönetiyordu onu. Ve nihayet, *Africanus niger*, kurnaz, tembel, savsaktı ve kaprislerle hareket ediyordu.[21] Ancak Linnaeus sınıflandırmalarını yaparken çok özenli davrandığı ve onları sürekli yenilediği halde, ayrıştırdığı bu çeşitliliğin statüsünü açıklamak için pek fazla çaba sarfetmemiştir. Çalışmalarında, türlerin değişmezliğine olan teorik bağlılığı ile bunun tam tersini gösteren ve kendi bilgisi dahilinde olan açık ka-

17. Earl W. Count, *This is Race*, s. 704.

18. Emmanuel Eze, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", *Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity*, yayınlayan Katherine M. Faull, Lewisburg, Bucknell University Press, 1995, ss. 219-220.

19. Michael Banton, "The Classification of Races in Europe and North America: 1700-1850", *International Social Science Journal*, cilt 39, 1, 1987, s. 47.

20. Carolus Linnaeus, *Systema naturae*, Tıpkıbasım, yay. M.S. J. Engel-Ledeboer ve H. Engel, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1964. Bkz. Gunnar Broberg, "Homo Sapiens. Linnaeus's Classification of Man", *Linnaeus: The Man and His Work*, yayınlayan Tore Frängsmyr, Canton, Science History Publications, 1994, ss.156-194.

21. Winthrop D. Jordan, *White over Black*, Baltimore, Penguin, 1969, ss. 220-21.

nıtlar arasında bir gerilim vardır.[22] Aslında, *homo troglodytes*'i savunduğu düşünülürse, elinde kesin kanıt olmadığı halde, onu da *Systema natura*'sına koymak istediği görülür.[23]

Buffon kendi teorisini, daha en baştan Linnaeus'unkine alternatif olarak sundu. 1749'da yayınladığı *Historie naturelle génerale et particuliere* adlı kitabına Linnaeus'un sınıflandırmasını keyfi bularak reddeden bir yöntembilim tartışmasıyla başladı.[24] Buffon, sınıflandırmanın ve terminolojinin sorunlarını küçük görmüş olmasına rağmen, onun ırk kavramının yaratıcısı olduğu zaman zaman ileri sürülmüştür.[25] Buffon'un türlerle ilgili tanımının önemi ve bunu hangi araçlarla güvence altına aldığı, tanımlanamaz olarak kalır. Ona göre, tür "birlikte üreyebilen benzer bireylerin sürekli bir ardışıklığı"dır (HN IV 384-85). 1753 tarihinde yazdığı, eşek hakkındaki makalesinde verilen bu tanım öylesine yaygınlık kazanmıştı ki, örneğin Diderot'nun *Encyclopédie*'sine kelimesi kelimesine alınmıştı.[26] Tanım, bir türün diğerinden nasıl ayırt edilebileceğini anlatan bir açıklamayla beraber verilmişti: Ayırt etmenin ölçütü, bir çift bireyin, art arda gelen nesillerden sonra, birbiriyle çoğalamamasında yatıyordu. Çoğunlukla Buffon kuralı olarak bilinen bu kural, on yedinci yüzyılda John Ray tarafından açıklığa kavuşturulmuştur.[27] İlk bireyde bulunan ve daha sonraki bireylere aktarılan genel prototipin değişmeye izin verdiğini kabul etmesine rağmen, Buffon'a göre türler değişmez ve sabitti (HN IV 215-216). Bu değişim çeşitli tipler, soylar ve ırklarla temsil edilmişti, ancak bu terimlerin kendileri açık tanımlardan yoksun kaldılar.[28]

22. James L. Larson, *Reason and Experience: The Representation of Natural Order in the Work of Carl von Linné*, Berkeley, University of California Press, 1971, ss. 98-99.

23. Londa Schiebinger, *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*, Boston, Beacon Press, 1993, ss. 80-81.

24. Georg Louis le Clerc, Compte de Buffon, "Premier Discours. De la maniere d'étudier et de traiter l'Histoire Naturelle", *Histoire Naturelle, Générale et Particulière, avec la description du cabinet du Roi*, Paris, de l'imprimerie royale, 1749, cilt 1, ss. 1-62, özellikle ss. 37-40. Bu baskıya yapılacak tüm göndermeler bundan sonra metin içinde HN harfleri ve sayfa numaralarıyla verilecektir.

25. Bkz. örneğin Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siecle des lumières*, Paris, François Maspero, 1971, ss. 270-73 ve Phillip Sloan, "The Gaze of Natural History", *Inventing Human Sciences*, yayınlayan Christopher Fox, Roy Porter ve Robert Wokler, Berkeley, University of California Press, 1995, s.135.

26. Yayınlayanlar D. Diderot ve d'Alembert, *Encylopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Metiers*, Elmsford, NY, Pergamon Press, 1777 baskısının yeniden basımı, cilt 5, s. 957.

27. Frank W. P. Dougherty, "Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts", *Die Natur des Menschen*, yayınlayan Gunter Mann and Franz Dumont, Soemmerning Forschungen VI, Stuttgart, Gustav Fischer, 1990, s. 255.

Buffon'un belirli bir ırk kavramını ortaya attığı savına, yalnızca türe önerdiği gibi bir ırk tanımı öneremediği için değil, aynı zamanda, bu terimi tutarlı bir biçimde kullanamadığı için de karşı çıkılmıştır. Kesin bir ırk kavramı bulmaya çalıştığına dair en iyi kanıt, 1766'da çıkan "Hayvanların Soysuzlaşması Üzerine"de bulunur; Buffon burada, iklim, coğrafya ve özellikle de beslenme alışkanlıkları nedeniyle orijinal soydan yarı-sürekli (*quasi-permanent*) bir sapmanın meydana gelebileceğine dikkat çeker. Buffon bu bağlamda, "ırkları ve hatta farklı ulusları birbirinden ayırmamıza yarayan ve insan cinsini meydana getiren, değişmez ve genel karakterler" (HN XIV 316) olduğunu kabul etme noktasına geldi. Ancak bu göründüğü kadar belirleyici bir tanım değildir. 1753'te çıkan "Eşek" üzerine makalesinde, Buffon zaten kendi kuralını ve yozlaşma kavramını insan türü içindeki çeşitliliklere uygulamıştı. Bu makalede, Siyahlarla Beyazlar, Laponlarla Patagonyalılar arasındaki farklılıklar üzerine yoğunlaştı. Ancak listeye devlerle cüceleri eklemesi, Seylan'da yaşayan uzun bacaklı birtakım insanlardan ve bazı ailelerde altı parmaklılık vakalarının görüldüğünden bahsetmesi bu çerçevenin yeni bir kategori kurmak için yeterli olmadığını düşündüğünü gösteriyor (HN IV 387-89). Hatta kendini tam ters yönde yorumlayabilecek olanları açıkça uyarıyor. İki tür arasındaki farkı, ard arda gelen ve birbiriyle döllenebilen bireyler üretemeyecekleri şeklinde saptadıktan sonra, Buffon şöyle demiştir:

> Bu, Doğal Tarih'te bulabileceğimiz en değişmez noktadır; varlıkları kıyaslarken görebileceğimiz diğer tüm benzerlikler ve farklılıklar ne bu kadar sabit ve gerçektir ne de kesindir. Bu aralıklar, bizim çalışmamızda bulunabilecek yegâne ayrım yollarıdır aynı zamanda. Varlıkları gerçekte olduklarından farklı bir biçimde birbirinden ayırmayacağız. Her tür, her üreyen ve başkalarıyla karışmayan bireyler topluluğu ayrı düşünülecek ve farklı değerlendirilecektir. Doğa tarafından kurulmuş olan *soyları* (*families*), cinsleri, dizileri ve sınıfları kullanmayacağız (HN IV 385-86).

Buffon, 1766'dan sonra bile bir ırk teorisine açıkça bağlı kalmadı ve ırkın teorik statüsünü açıklığa kavuşturmakla ilgilenmedi.

Blumenbach'ın ırk teorisinin yaratıcısı olduğu yolundaki iddiayla ilgili de birkaç şey söylemeliyiz.[29] İsminden sıkça söz edilmiş olsa da, Blumenbach'a göre, Kant'ın çok daha fazla sözü geçer bir konumda olduğu kolaylıkla görülebilir. Kant'ın ırk üzerine ilk makalesi olan "Von dem verschiedenen Racen der

28. Paul L. Farber, "Buffon and the Concept of Species", *Journal of The History of Biology*, cilt 5, no. 2, 1972, s. 278.

29. Ivan Hannaford yakınlarda yaptığı bir çalışmasında Blumenbach'ı Kant'tan daha ayrıcalıklı bir yere koydu ama Blumenbach'ın, Kant'ın ırk makalelerine yaptığı tüm göndermeleri atmak suretiyle. Bkz. *Race: The History of an Idea in the West*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996.

Menschen", 1775'te, Johann Friedrich Blumenbach yirmi üç yaşında, *De generis humani varietate nativa*'yı Göttingen Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne doktora tezi olarak sunmadan birkaç ay önce yayınlandı.[30] En iyi ihtimalle, ırk kavramının kurucuları olarak Blumenbach ve Kant birlikte gösterilebilirler. Ancak öyle görünüyor ki, bazı yorumcular Blumenbach'ın tezinin yayın tarihini doğru takip edememişlerdir. Bu tez, 1781'de ve 1795'te olmak üzere iki defa daha yayınlandı ama o kadar geniş düzeltmeler geçirdi ki, neredeyse aynı başlık altında üç değişik kitap yayınlandı denebilir. Her üçü de Latince yazılmıştı ve Almanca'ya ilk çevrilen üçüncü basıma kadar, Blumenbach'ın bir ırk kavramı kurmaya başladığını gösteren *gens* ve *gentilitius* gibi terimler ağırlık kazanmamıştı. Blumenbach, ilk yayınladığı versiyonda, neredeyse başka tüm genel terimleri açıklamasının dışında bırakacak bir şekilde, Linnaeus'un kullandığı çeşitlilik (*varietas*) terimine dayanmıştır.[31] Dahası, Blumenbach'ın sınıflandırması, sadece renk ayrımına dayanan Kant'ın sınıflandırmasından daha karmaşık olmasına rağmen, Blumenbach ilk baskıda bu çeşitliliklerin statüleriyle ilgili teorik bir açıklama yapmadı. Blumenbach'a olan borcunu Kant'ın kendisinin itiraf ettiğiyle ilgili pek çok şey söylendi ama aslında Blumenbach Kant'a borçluydu. Kant'ın Blumenbach'ın yapılandırıcı etki (*formative influence*) ya da *Bildungstrieb* (AA VIII 180n) kavramını övdüğü teleoloji üzerine olan makalesinde, aynı zamanda, "ırk" ve "çeşitlilik" arasındaki ayrımı tartışmış (AA VIII 163-65) olduğu genellikle fark edilmemiştir. Kant *Yargının Eleştirisi*'nde de Bildungstrieb kavramının önemine değinmiştir (AA V 424; CJ 311). Blumenbach'ın kavramı, Kant'ın teleolojik yapıyla mekanik yapıyı birleştirmek yolundaki uzun çabalarıyla uyumlu bir şekilde kurulmuştur. Kant, Blumenbach'ın epigenesis teorisi versiyonuna karşı hayranlığını dile getirirken Bildungstrieb kavramından söz etmişti. Oysa Blumenbach, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne de yansıdığı gibi, Kant'ın uzun zamandır savunmakta olduğu epigenesis teorisine ancak son zamanlarda girmiştir.[32] Kant'ın Blumenbach'a yakınlığı, Christoph Girtanner tarafından da 1796'da çıkan *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschich-*

30. Kant'ın makalesini Blumenbach'a bir yanıt olarak göstermek uğruna kronolojinin nasıl bu kadar görmezden gelindiğini anlamış değilim. Hatta bir yorumcu haklı olarak Blumenbach'ın 1752'de doğmuş olduğunu söylediği halde, *De generis humani varietate nativa*'nın tarihini 1770'ye kaydırabilmiştir. Kenneth A. R. Kennedy, "Race and Culture", *Main Currents in Cultural Anthropology*, yayınlayan Raoul ve Frada Naroll, Englewood Ciffs, Prentice Hall, 1973, ss. 142 ve 151.

31. Io. Frid. Blumenbach, *De generis humani varietate nativa*, Göttingen, Vandenhoek, 1781. Üçüncü basımın bilgisi için Thomas Blendyshe'in İngilizce çevirisine dayanmak zorunda kaldım: Johann Friedrich Blumenbach, *On the Natural Varieties of Mankind*, Londra: Longman, Green, Roberts & Green 1865. Blumenbach'ın dil kullanımı Eric Voeglin tarafından "The Growth of the Race Idea", *Review of Politics* 2, 1940, s. 297'de tartışılmıştır.

te de onaylanmıştır.[33] Girtanner ırkla ilgili kitabını 1780'den 1782'ye kadar birlikte çalıştığı Blumenbach'a adamıştı. Kant da *Antropoloji* sinde Girtanner'in kitabından "benim ilkelerimle uyumlu" diye söz etmiştir (AA VII 320). Timothy Lenoir da "1780'lerin sonundan 1790'ların sonuna kadar Blumenbach'ın doğal tarih üzerine olan görüşlerinin, Kant'ın bilimsel organik form teorisinin inşası için yaptığı kavramsal temel analizlerinin ışığında köklü bir revizyon geçirdiğini" doğrulamıştır.[34] Burada, Kant'ın sadece kronolojik önceliği değil, teorik katkısı da güvence altına alınmıştır. Ancak, şu da bir gerçektir ki Blumenbach ve Göttingen okulu, kafataslarının ölçümleri gibi deneysel araştırmalar yaparak on dokuzuncu yüzyıl Almanyası'nda hem ırk biliminin hem de biyolojik bilimlerin tümünün genel havasını belirlemişlerdir.

Kant, ırk kavramına daha önce sahip olmadığı entellektüel tutarlılığı veren ilk düşünürdür. Kuşkusuz Blumenbach'ın çalışması, Kant'ın neredeyse renkten başka herşeyi dışlayan ırk sınıflandırmasını bir anda demode hale getirdi. Renk üzerine yoğunlaşma doğal tarihçiler arasında ciddi sıkıntılar doğurmuştu. Daha 1775'te Kant'ın ırk üzerine yazdığı ilk makalesi çıktığında, birtakım çıkmazlara düşülmeden insanların renklerine göre sınıflandırılamayacağı açıkça görülüyordu. Örneğin, hemen o yıl Edinburgh'lu John Hunter "açık kahve" oldukları için Güney Avrupalıları, Sicilyalıları, Habeşîleri, İspanyolları, Türkleri ve Laponları bir gruba ve "kahverengi" oldukları için Tatarları, Persleri, Akdenizli Afrikalıları ve Çinlileri başka bir gruba yerleştirdi.[35] 1786'da Forster, ayrı ırklardan iki kişinin, her ikisiyle de aynı renkte olan bir çocuk sahibi olabilecekleri örneğiyle Kant'a meydan okudu.[36] Renk geçerli bir gösterge değildi. Kaderin bir cilvesidir ki, Kant ırk kavramına entellektüel bir tutarlılık kazandırırken farklı ırkları ayırmak için kullandığı kriter yıkılmaktaydı. Buna rağmen, Kant ırk ile çeşitlilik arasındaki ayrımı açıkça ortaya koymuştur. Irk,

32. Bkz. J. Wubnig, "The Epigenesis of Pure Reason", *Kant Studien 60*, 1968-69, ss. 147-157.

33. Christoph Girtanner, *Über das Kantische Prinzip fur die Naturgeschichte*, Brüksel, Culture et Civilisation, 1968. Girtanner için bkz. Phillip R. Sloan, "Buffon, German Biology and the Historical Interpretation of Biological Species", *British Journal for the History of Science*, cilt 12, no. 41, 1979, ss. 137-141.

34. Timothy Lenoir, "Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology", *Isis*, 71, 1980, s. 77. Lenoir, Blumenbach'ın tezini "Linnaeus, Buffon ve Haller den alınmış fikirlerin uyumsuz, garip bir karışımı" (s. 80) olarak betimlemiştir. Ne yazık ki, bu makalede Lenoir Kant'ın 1775 tarihli makalesini ihmal eder. Bu nedenle, Kant'ın Buffon'un kuralını bu erken tarihte benimsemiş olması yeterince değerlendirilememiştir.

35. John Hunter, "An Inaugural Disputation of the Varieties of Man", Blumenbach'a ek. *On the Natural Varieties of Mankind*, s. 367.

36. *A.g.e.*, s. 148. Bkz. Thomas P. Saine, *Georg Forster*, New York, Twayne Publishers, 1972, s. 46.

zürriyette kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan kalıtsal özelliklerle belirlenmiştir. Oysa ki çeşitlilikte böyle bir şey söz konusu değildir. Görüldüğü gibi Kant, Buffon'un belki de bir iki yerde önerdiği, ama sistem kaygısı olmadığı için tutarlı bir şekilde kullanamadığı, tür kavramı içindeki ayrımları geliştiren bir dil yaratmıştır.

II

Irk kavramının bazı temsilcileri bu kavramı desteklemek için en önemli fiziksel farklılık olarak ten rengini ve saç dokusunu yeterli bir kanıt olarak sunuyorlardı. Bu kavrama duyulan gereksinim, Avrupalı bilim adamlarına ulaşan, sayısı her geçen gün artan farklı halklarla ilgili, gitgide büyüyen veri yığınını düzenlemekten değil, çok daha özel bir problemden kaynaklanmıştır. Genel problem, birbirinden çok farklı gibi görünen bu dağınık ve çeşitli insan topluluklarının, Kitab-ı Mukaddes'i kelimesi kelimesine okumanın getirdiği gibi, nasıl olup da sadece birkaç bin yıllık zaman içinde tek bir çiftten türemiş olduğunu anlatabilmekti. İleri sürülen çözümlerden biri bunlardan bazılarının insan olmadığını söylemekti. Örneğin, on altıncı yüzyıl İspanyası'nda Amerikan Yerlileriyle ilgili tartışmanın merkezinde bu görüş yatıyordu. Diğer bir çözüm, Kitab-ı Mukaddes'in kronolojisini sorgulamayı gerektirmişti. *Praeadamitae* adlı eseri ilk kez 1655'te yayınlanmış olan Isaac La Peyrère modern zamanlarda ayrıntılı bir polygenesis teorisi geliştiren ilk Avrupalıdır.

İronik bir şekilde, La Peyrère'i polygenesisi öne sürmeye iten başlıca şey, eğer Hıristiyanlar Yahudilere iyi davranırlarsa, Yahudiler de Hıristiyanlığa dönerlerse Mesih Çağı başlar umuduyla, anti-semitik hareketlerle savaşmaktı.[37] Ancak onu Kitab-ı Mukaddes'in kronolojisini Adem öncesine (*Preadamism*) dayandırmaya yönelten başka sebebler de vardı. Örneğin, kaşifler tarafından Avrupa'ya haberleri gelen farklı insan topluluklarının çokluğunu açıklamak sorunu gibi.[38] *Praeadamitae* nin el yazmasının ilk versiyonu hiçbir zaman yayınlanmadı. Ve dolayısıyla şimdi bu eser sadece ona yöneltilmiş olan eleştirilere dayanılarak (özellikle 1643'te Grotius'un yaptığı eleştiriler) biliniyor. Grotius Kuzey ve Güney Amerika'da yaşayanların, Viking kaşiflerinin soyundan geldiklerini iddia etti. Bu nedenle, ona göre polygenesise başvurmak gereksizdi.[39]

37. Richard H. Popkin, *Isaac la Peyrère*, Leiden, E. J. Brill, 1987, ss. 7-8.

38. La Peyrère, *Apologie de la Peyrère*, Paris, 1663, ss.19-20 ve *Lettre de la Peyrère à Philotine*, Paris, 1658, ss. 111-13, ikisi de R. H. Popkin tarafından *Isaac La Peyrère*, Leiden, E. J. Brill, 1987, s.15'de alıntılanmışlardır.

39. R. H. Popkin, *Isaac La Peyrère*, ss. 6 ve 80.

La Peyrère ise *Praeadamitae*'de Vikingler'in Grönland'a geldikleri zaman orada Eskimoları bulduklarını belirtti. Grotius'un onların nereden geldiklerine dair bir cevabı yoktu.[40] Bununla beraber, *Praeadamitae*'in yayınlanmış versiyonunun büyük bir bölümünde Adem'in yaratılışıyla ilgili Kitab-ı Mukaddes hikayesiyle, Keldanîler, Mısırlılar, Yunanlılar ve Çinliler tarafından öne sürülen genişletilmiş kronolojileri uygun bir şekilde uzlaştırma kaygısı hâkimdir. La Peyrère sorunu bütün açıklamaların meşruluğunu ilan ederek çözmüştü. Ademci görüş, asıl anlamı Yahudilik öncesine uzanmasına rağmen yalnızca Yahudiler için doğrudur. La Peyrère Kitab-ı Mukaddes'i bütün insanlığa uygulayarak okumakta ısrar eden kilise büyüklerini reddederken şöyle yazmıştı:

> Bu açık görüşlü devirde, Doğu ve Batı Hindistan'da ve Adem oğullarının hiç uğramamış olduğu, insanlarla dolu daha pek çok başka ülkede, keşfedilen şeyleri duymuş ya da görmüş olsalardı kendilerine acırlardı. [41]

La Peyrère'in ne derece etkili olduğu sorusu hâlâ tartışma konusudur; polygenesis teorisi, Amerikan Yerlilerinin, Afrikalıların ve Avrupalıların farklı kökenlere sahip oldukları halde nasıl olup da hepsinin birden "insan" oldukları sorusunu çözememiştir, ama buna karşın bazı köle sahipleri arasında on yedinci yüzyılın sonundan önce destek bulduğu yolunda kanıtlar vardır.[42] 1774'te Edward Long *Jamaika'nın Tarihi* adlı etkili eserinde polygenesis teorisini köleliği desteklemek için kullanarak ona yeni bir ivme kazandırdı.[43] Ancak onun kendine özel ırkçılık biçimini ilân etmek için bir ırk kavramına ihtiyacı yoktu. İleride göreceğimiz gibi ırk kavramı polygenesise karşı bir dayanak olarak ortaya atılmıştır.

Buffon, yalnızca insanın tek bir tür olduğu iddiasının (HN III 529-530) tereddütsüz destekçisi olduğu için değil, aynı zamanda, "kuralı" bu iddiaya bilimsel destek sağladığı için polygenesise karşı verilen mücadelede önemli bir isimdi. Buffon, birbiriyle döllenebilen herhangi iki farklı hayvanın eğer kendilerini izleyen soyları da döllenebiliyorsa, aynı türe ait olduklarını söylemişti. Bu kurala göre, bütün köpekler aynı türe aitti, fakat bir at ve bir eşek, onların yavrusu olan katır, soyunu devam ettiremediği için aynı türe ait değildi. Bu, insanoğluna uygulanınca, bireyler ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, hem onların

40. (Isaac la Peyrère), *Systema Theologicum ex Praeadamitarum Hypothesi*, 1655, IV. kitap, bölüm 14, ss. 251-55; İngilizce çev. *Man before Adam*, IV. kitap, bölüm 14. Bkz. R. H. Popkin, *Isaac La Peyrère*, ss.11 ve 47.

41. Isaac la Peyrère, *Systema Theologicum*, s. 252; İngilizce çev. *Man before Adam*, s. 276.

42. Morgan Godwyn, *The Negro's and Indian's Advocate*, Londra, 1680, ss.15-18.

43. Edward Long, *The History of Jamaica*, yeni baskı, Londra, Frank Cass, 1970, cilt 2, s. 356.

hem de onları izleyen soylarının birbirleriyle döllenebildikleri gerçeği, Buffon'u hepsinin tek bir türe ait olduğu sonucuna götürdü. Henry Home'un ve Lord Kames'in polygenesisi savunurken büyük ölçüde Buffon'a saldırmış olmaları da onun önemini doğrulamaktadır.

Kames, *İnsan Tarihinin Taslakları* adlı eserine "bütün insanlar tek bir çiftten mi türemiştir yoksa kökenleri ayrı, farklı ırklar mı vardır?" sorusunu sorarak başlar.[44] Kames'in ikinci seçeneği benimsediği anlaşılıyordu. Hatta Kames soysuzlaşma (*degeneration*) kavramıyla ilgili olarak Buffon'la dalga bile geçmiştir. Kames'e göre insanlar doğaları gereği kendilerine uygun olmayan iklim koşullarında soysuzlaşırlar. Ancak, Charleston civarında yaşayanlar bu kurala uymazlar. Çünkü orada Avrupalılar sıcaktan o kadar çabuk ölürler ki, soysuzlaşmaya vakitleri kalmaz (SHM I 11). Buna rağmen Kames'in ciddiyetle iddia ettiği şey şuydu: İnsanların yeni iklim koşullarına uyum sağladıkları söylenemez, ama farklı ırklar doğaları gereği farklı iklim koşullarına uygundurlar. Bu nedenle Kames'in Buffon'a sorusu şöyleydi:

> İklim koşullarındaki farklılığın yahut başka bir arızî sebebin, bütün Amerikan Yerlilerindeki bakır ten rengi ve düzgün çenenin, Hotento kadınlarındaki utangaçlığın ya da Samoyed dişilerinin kara meme uçlarına sahip olmasının sebebi olabileceği kanısında mıdır gerçekten de? (SHM I 12).

Bu kanıtlardan yola çıkarak varılacak sonuç hakkında pek az kuşkusu olmasına rağmen Kames, bunu doğrudan ifade etme konusunda gönülsüzdü. Söylediklerinin sorumluluğunu tamamen üzerine almak istemediğinden tırnak içinde şöyle yazdı:

> Tanrı insan ırkını birbirinden hem dışsal hem içsel olarak farklı çiftler halinde yarattı; bu çiftleri değişik iklimlere uydurdu ve her çifti ona uygun bir iklime yerleştirdi; bu orijinal çiftlerin kendilerine has özellikleri onları izleyen soyları boyunca korunmuştur... (SHM I 38-39)

Kames'in baştan beri açıkça söylemeye çalıştığı, sadece, Kitab-ı Mukaddes'in tek bir çiftin yaratılmış olduğu iddiasının "az sayılamayacak kadar şaşırtıcı olduğu" idi. Kitabın daha sonraki bölümünde La Peyrère'nin kafasını meşgul etmiş olan konuya geri döndü ve Amerikan milletlerinin ayrı bir kökü olduğunu iddia etti (SHM II 70-72). Ancak burada bile Kitab-ı Mukaddes'e inananları yatıştırmak için kendi iddiasıyla onlarınkini bağdaştırmaya çalıştı:

44. Sorunun bu şekilde formülü edilişi ikinci baskıda bulunur. Henry Lome, Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, Edinburgh, William Creech, 1778, cilt 1, s. 2. Makalemizde bundan sonra bu esere yapılacak olan tüm göndermeler ilk baskıya yapılacaktır: *Sketches of the History of Man*, Edinburgh, W. Creech, 1774. Bundan böyle, SHM (cilt numarası ve sayfa sayılarıyla birlikte).

İnsan ırkının tohumlarının, Musa'dan sonraki bir zamanda Tanrı eliyle Amerika'ya atılmış olduğunu farzetsek, Adem ve Havva, insanoğlunun, yani o zaman varolan herkesin ilk ebeveynleri olurlar, ama Amerikalıların ebeveynleri olmazlar (SHM II 75).

Buna karşın Voltaire, Kitab-ı Mukaddes'in anlattığı hikâye ile açıkça tartışmaya girdi. Hatta bu hikâyeye muhalefeti, polygenesisi benimsemesinin ana nedeni gibi gözükmektedir.

Voltaire, polygenesis kuramına bağlılığı içinde bir sav öne sürmekten çok polemik yapmakla ilgileniyordu. *Essai sur les moeurs et de l'esprit des nations* adlı eserinde "Beyazların, Siyahların, Albinoların, Hotentoların, Laponların, Çinlilerin, Amerikalıların birbirinden tamamen farklı ırklara ait olduklarından kuşkulananlar yalnızca körlerdir" demiştir.[45] Bu ayrıntılı bir liste değildi. Voltaire sonradan nesli tükenmiş başka türlerin de bu listeye girebileceğini kabul ediyordu. Ölümünden sonra 1784'de yayınlanmış olan bir eserde "Sakallı Beyazlar, Kıvırcık Saçlı Siyahlar, Sarı Tenli İnsanlar ve Sakalsızlar aynı soydan gelmezler" diyerek, düşüncesini daha doğrudan bir şekilde ortaya koymuştur.[46] Ancak Hint ve özellikle Çin uygarlığının öneminin önde gelen savunucusu olan Voltaire, Afrika konusunda eleştirildi. Hiyerarşik bir model önerdi; bu model içinde Siyahlar en üstte yer almıyorlardı elbette, ama dahası alenen aşağılanarak maymunlarla istiridyelerin üstüne yerleştirilmişlerdi. [47]

Kant, 1775'te ırk üzerine yazdığı makalesinde, Voltaire'in adını anarak yerel yaratımlar teorisine saldırdı. Kant'ın monogenesis teorisini savunmaktaki ısrarı diğer yazılarında da ortaya çıkmıştır. Kant, 1786'nın Ocak ayında yayınladığı "İnsan Tarihinin Spekülatif Başlangıcı"nda, felsefedeki ilk başlangıçlar spekülasyonunun, tek bir orijinal çiftin yaratıldığı iddiası da buna dahil olmak üzere, Kitab-ı Mukaddes'deki yaratılış teorisi ile çakıştığını öne sürmüştür (AA VII 110).[48] İki yıl sonra, Georg Foster "yerel yaratımlar" teorisini yeniden canlandırdığı zaman Kant da aynı konuya geri döndü.[49] On yedinci yüzyılın sonunda polygenesis teorisinin yeniden canlanması büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'teki orijinal tek çift fikri ile, gitgide artan bir şekilde seyyahların raporlarından Avrupalılara gelen bilgileri bağdaştırma kaygısından doğmuştur. Öyle

45. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Oeuvres complètes, cilt 11, yayınlayan Louis Moland, Paris, Garnier Frères, 1878, s.12.

46. Voltaire, *Traité de métaphysique*, yayınlayan W.H. Barber, *The Complete Works of Voltaire*, cilt 14, Oxford, The Voltaire Foundation, 1989, s. 423.

47. *A.g.e.*, s. 452. Voltaire, Albinoları Siyahların (*nègres*) altına, Hotentoları maymunların üstüne koyarken "insandan hayvana doğru inen dereceler" hiyerarşisi fikrini de savundu.

48. I. Kant, "Conjectural Beginning of Human History", *On History*, yayınlayan Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963, s. 54. Bundan böyle OH.

49. Ludwig Uhlig, *Georg Forster*, Tübingen, Max Niemer, 1965, ss. 57-62.

ki her yeni keşif bu teoriye olan ilginin canlanmasını teşvik ediyordu. Georg Foster, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında, Georg Anson, Samuel Wallis, Philip Carteret, Louis Antoine de Bougainville ve James Cook'un seyahat notlarından Avrupa'ya ulaşmış olan bilgileri derlemekte pek çok kişiden daha avantajlı bir konumdaydı.[50] Bu derlemeler Georg Foster'ın babasının katkısını da içerir. Polygenesis'in ırkçılıkla savaşmak için gerekli olan tüm insanların kardeşliği söyleminden yoksun olduğunun bütünüyle farkında olan Foster şöyle yazmıştır:

> Söyler misiniz bana zencilerin kardeşlerimiz olduğu düşüncesi herhangi bir yerde köle sahiplerinin kamçılarını yere indirmesine sebep olmuş mudur?[51]

Polygenesis teorisi Afrikalıların köleleştirilmesini savunanların işine yaradığı halde, aslında bu ikisi arasında zorunlu bir korelasyon kurulamaz.[52] Bununla birlikte, ırk kavramının polygenesisle savaşma gayreti sonucunda kesinlik kazanmış olması anlamlıdır. Ancak bu kesinlik, kavramın ahlâki açıdan savunulmasını içermemekteydi. Tıpkı La Peyrère'in Adem-öncesi kavramını öne sürerken gösterdiği iyi niyetin, yaptığı işin değerini belirlemediği gibi. Her iki durumda da ortaya atılan kavram, gözden kaçırılmaması gereken bir karmaşıklık düzeyi gösterir.

III

Bu bağlamda Kant'ın özgünlüğü, monogenesisi savunmak için Buffon'un kuralına bağlı kalırken, kendisini Buffon'da bulunmayan bir ırk teorisi oluşturmaya zorunlu hissetmiş olmasından kaynaklanır. Kant'ın Buffon'un kuralına başvuruşunu incelemeden önce, Lord Kames'in bu kurala getirdiği itirazlara bakmakta yarar var. Yayınlanması kırk yıl sürmüş ve tamamı otuzaltı cilt tutan Buffon'un *Histoire naturelle*'i gibi bir kitapta bazı tutarsızlıklar olması belki de kaçınılmazdı. Özellikle de Buffon'un elindeki bilgileri sürekli olarak yenilediği ve hatta tartışma odağı olan konularda kuşkuları gidermek için kendi kendine birtakım deneyler bile yaptığı düşünülürse... Kames, Buffon'un orangutanlarla Afrikalı kadınları verimli bir şekilde eşleştirmek gibi, monogenesisi savunmak

50. Bkz. P.J. Marshall ve G. Williams, *The Great Map of Mankind*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, ss. 258-98.

51. Georg Forster, "Noch etwas über die Menschenrassen", s. 154.

52. Hans-Konrad Schutz, "Friedrich Tiedemann (1781-1861) ve Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840)- Anthropologie und Sklavenfrage", *Die Natur des Menschen*, yayınlayan G. Mann ve F. Dumont, ss. 353-63, özellikle 354.

için kendi kuralını zayıflatacak eski hikâyeleri göz önünde tuttuğunun farkında değildi.[53] Ancak, yine de Buffon'un türleri birbirinden farklılaştırmaya yarayan kuralını sarsacak birtakım tutarsızlıklar buldu. Aslında, Kames, Buffon'un *Natural History*'nin en son baskısında, kuralını desteklemek için kullandığı ünlü at-eşek eşleştirilmesi örneğinden, atla eşeğin dölünün aslında kısır olmadığını kabul ettiği zaman, kendisini mahrum ettiğini tespit etmişti (HN XII, 223). Kames, aynı zamanda Buffon'un kuralının yapaylığı üzerinde durmuştur. Kames Takdiri İlâhi'nin genellikle karışık türlerin olabilirliğini ortadan kaldırmak konusunda dikkatli davrandığını kabul ediyordu. Köpek türlerinin karışması gibi zararsız durumlar buna bir istisna oluşturuyordu (SHM I 5). Buffon'a karşı yapılan bu eleştiri, kuralın hiçbir istisnaya izin vermeyecek biçimde oluşturulmadığı ve bu nedenle bir *petitio principii* örneği olduğuydu (SHM I 6). Kames'e göre Buffon, örneğin Amerika'daki hayvanlarla Avrupa'daki hayvanların, döllenip döllenemediklerini bekleyip görmek zorunda kalmadan, salt birbirlerine benzemeyen taraflarına dayanarak farklı olduklarını söyleyebilseydi, o zaman bazı kabileler arasındaki farklılıkları da, aynı açıklıkla, herhangi bir döllenme kıstası olmaksızın açıklayabilirdi (SHM I 8). Bununla birlikte, benim açımdan özellikle anlamlı olan soru, Buffon'un *Natural History*'de kendi kuralına istisna oluşturan erkek keçiler, dişi koyunlar, tek ve çift hörgüçlü develer gibi açık örnekler vermiş olmasına rağmen, Kames'in bunları bile bile neden yine de böyle bir tartışmayı başlattığıdır. Kames, Buffon'dan alıntı yaparak, develer ve tek hörgüçlüler "aynı türe aittirler; ancak ırkları farklıdır ve bu geçmişte de hep böyle olmuştur" (HN X 1) demiştir. Kames, Buffon'a "elinde aynı kaynaktan geldiklerine dair hiçbir delil olmadığına göre, neden bunlar aynı cinsin farklı türleridir dememiştir?" sorusunu sorarak karşı çıkmıştır: "Eğer yazarımız tek hörgüçlüleri ve develeri, iki farklı ırk olarak yaradılışa geri götürmeme izin verirse, ben bundan başka bir sonuç istemem" (SHM I 7). Kames ırk kavramı konusunda Buffon'la tartışmakta zorluk çekmedi, çünkü Buffon bu kavramı tutarsız bir şekilde kullanmıştı.

Lord Kames'in fark ettiği sıkıntılara veya bizzat Buffon'un 1766'da "Hayvanların Soysuzlaşması" üzerine yazdığı bölümde belirttiği melezleştirme kriteriyle ilgili kuşkularına rağmen, Kant, Buffon'un birlikte döllenebilen nesiller meydana getiren hayvanların aynı fiziksel cinse ait olduğunu saptayan kuralını başlangıç noktası olarak aldı. Bu, doğal bir cins olarak insanlığın birliğini güvence altına almıştır. Irklar, tek olan insan cinsinin içinde, nesiller boyunca sabit kalan sapmalardır. Başka coğrafyalara kaymış olsalar da, diğer sapmalarla ve-

53. Phillip R. Sloan, "The Idea of Racial Degeneracy in Buffon's *Historie Naturelle*", *Racism in the Eighteenth Century*, yayınlayan Harold E. Pagliano, Cleveland, Case Western Reserve University, 1973, ss. 309-310.

ya ırklarla karıştıklarında her iki ırkın özelliklerini gösteren melezler üretmiş olsalar da, bu tanım geçerlidir..Kant, görünüşte farklı çok sayıdaki tipleri, tek bir cinsin (*Gattung*) "ırkları" olarak sunmuştur. Böylece, insan kavrayışı için fiziksel bir sistem (*Natursystem*) sağladığını söylemiştir. Bu sistem, kanbağı, soy akrabalığı (*Verwandtschaften*) ilişkileri ile ilgiliydi (AA II 434n). Bu sapmaların çok çeşitliliğinin nedenlerini, Linnaeus'un tarzındaki doğal betimleme (*Naturbeschreibung*) değil, yalnızca Buffon geleneğinde bulunan doğal tarih (*Naturgeschichte*) anlayışı açıklayabilirdi (AA II 443). Kant, çeşitli sapmaların, hangi sebebin bize en erişilebilir olduğuna bağlı olarak, ya doğal ya da ereksel nedenlerini (*zweckmassige Ursachen*) bulma fikriyle, tüm dünya üzerinde yayılmış olan insan cinsinin yeniden gözden geçirilmesini önerdi (AA II 435). Kant'ın "Farklı İnsan Irkları Üzerine" adlı çalışmasının büyük bir bölümü de bu sorgulamayla ilgilidir. Daha kesin bir ifadeyle, Kant insanlarda görülen farklılıkları deri rengine göre açıklamaya çalıştı ve bu farklılıklara göre ırkları dörde ayırdı: Beyazlar, Siyahlar, Hintliler ve Kalmuklar. Kant, bu farklılıkların oluşumunu havanın ve güneşin etkisiyle açıkladı. Bu gelişmelerin önceden yapılanmış olması gerektiğini, bir rastlantı sonucu olarak ya da salt mekanik yasaların uygulanmasıyla anlaşılamayacaklarını iddia etti. Kant, doğanın kendi düzeni içinde, insanların nüvelerle ya da tohumlarla (*Keime*) ve sonradan iklim koşullarının etkisiyle gelişen ya da gerileyen doğal eğilimlerle (*Anlagen*) donatılmış olduklarını öne sürdü. Bu demekti ki, bütün ırkların tohumları başlangıçta herkeste gizli olarak vardı ve uygun tohum, çevre koşullarından doğan bir ereğe hizmet etmek için etkinlik kazanmıştı. Bu nedenle, Kant'ın yaklaşımı, dönemin eğilimi olan mekanik açıklamalar getirmeye karşıt olarak, teleolojinin biyoloji içinde kullanımını desteklemekti. Mekanik açıklamalar, türlerde ya da türlerin bölümlerinde oluşabilecek daha ileri derecedeki değişiklikleri görmekte yararlı olabilirdi. Oysa Kant, diğer tüm evrimsel teorileri reddettiği gibi, bunu da reddetmişti. Ona göre böyle değişimler önceden yapılanmıştı ve geri döndürülemezlerdi.

Kant 1775'te ırkın orijinal köke geri döndürülemeyecek bir tür dışına-sapma (*ex-speciation*) olduğunu belirttiği halde, 1777'ye kadar ırkın bir kez oluştumu bir daha değişikliğe uğramayacağını açıkça ifade etmemiştir (AA II 441). Bu hayati derecede önemliydi. Aynı noktayı, 1785'teki makalesinde ve tekrar 1788'de vurgulamıştır (AA VIII 166). Irk, iklim koşullarındaki değişikliklerle sonradan bozulamaz. O süreklidir. Başlangıçtaki koşullar içinde hangi tohum etkinlik kazanmışsa kazanmış, diğerleri edilgin kalmıştır.[54] Kant'ın kök cinsini ilk kez "Beyaz Esmer" olarak teşhis etmesi de 1777'ye rastlar. Buffon zaten

54. Bkz. Arthur O. Lovejoy, "Kant ve Evolution", *Forerunners of Darwin: 1745-1859*, yayınlayan Benthley Glass, Owsei Temkin ve William L. Straus, Baltimore: John Hopkins Press, 1959, s. 188.

1749'da "Beyazın doğada görünen en ilkel renk" olduğunu öne sürmüştü (HN III 502).[55] Ancak Kant, Buffon'un, "Siyahların beyaz çocukları olabilir ama tersi mümkün değildir" iddiasını tekrarlamıyordu. Kant, orijinal soyu şimdi yeniden üretmek mümkün olmadığı için, bunun neye benzediğini hiçbir zaman kesin olarak söyleyemeyeceğimiz eleştirisini 1785'e kadar kabul etmedi (AA VI-II 82. Bkz. AA V 420; CJ 306).

Aslında Kant, önceden varolan tohumlar fikrine başvurduğunda on yedinci yüzyılda Malebranche'ın etkisiyle ortaya çıkmış ve 1760'ların başında Charles Bonnet'in bazı çalışmalarıyla ilişkilendirilmiş olan bir görüşü benimsiyordu.[56] Oluşumu (*generation*) Tanrı'ya referansla açıklama çabalarına, Buffon, bunun tartışmayı insanın araştırma yapabileceği sınırların ötesine taşıdığı gerekçesiyle karşı çıktığı zaman, tohumlar diliyle konuşmayı açıkça reddetmişti (HN II 32-33). Bonnet'in de Buffon'un da, bütün mekanik teorilerin karşılaştığı o sorunu, başlangıçtaki parçacıkların kaotik birleşiminden nasıl olup da karmaşık bir düzen yaratılabileceği sorununu çözmeye çalıştıkları söylenebilir. Buffon'un at üzerine yazdığı makalesinde başvurduğu, her türün ilk örneğinde bulunan ve türün bireylerinde dışsal bir model ve içsel bir kalıp gibi çalışan genel prototip fikri, Bonnet'e çok uzak değildi.[57] Dolayısıyla Kant'ın, Buffon'un ana çerçevesini çizmiş olduğu bir makalede, onun terminolojisini kullanmış olması o kadar da olağandışı değildir. Bununla beraber, Buffon'un insan tiplerinin çeşitliliği üzerine geliştirdiği basit mekanik açıklamanın yerine, Kant'ın teleolojik nedenlere başvuran bir açıklamayı geçirdiği olgusunu hiçbir Kant okuyucusu küçümseyemez.[58] Kant Buffon'a, Huxley'in Darwin'e sadık kaldığı gibi sadık kalmadı.

55. Buffon, daha sonra, 1775'de *Suppléments* adlı eserinin ikinci cildinde siyah ırkın beyaz ırktan daha eski olabileceği ihtimalini araştırdı. Bu araştırma onu, 1778'de Beyazların daha gelişmiş bir ırk, gerçekten uygarlaşmış ilk kültür ve insanlığın içinde insan adını taşımaya değer tek çeşit olduğu konusunda yaptığı spekülasyonlara sürükledi. Bkz. J.H. Eddy, "Buffon, Organic Alterations and Man", *Studies in History of Biology*, cilt 7, yayınlayan William Coleman ve Camille Limoges, Baltimore, John Hopkins University Press, 1984, s. 35.

56. Bkz. Peter J. Bowler, "Preformation and Pre-existence in the Seventeenth Century", *Journal of the History of Biology*, cilt 4, no. 2, 1971, ss. 221-44; ve Elizabeth B. Gasking, *Investigations into Generation*, Londra, Hutchinson, 1967.

57. Bu, Peter J. Bowler'in savıdır. "Bonnet ve Buffon: Theories of Generation and the Problem of Species", *Journal of the History of Biology* , cilt 6, no. 2, 1973, ss. 259-81.

58. Jean Ferrari, "Kant, lecteur de Buffon", *Buffon 88*, yayınlayan Jean Gayon, Paris, Vrin, 1992, s.159.

IV

Çeşitli insan tipleri ile ilgili ilk tartışmalar her zaman Afrikalılar üstünde yoğunlaşmış değildi. Laponlara ve Amerikan Yerlilerine yönelik büyük bir ilgi ve aynı zamanda düşmanlık vardı. Ancak çeşitli tipleri birbirinden ayırmakta en vurucu özellik olarak renk alındığı ve Beyazlar kendilerini diğer herkesten daha üstün gördükleri için bu tipleri hiyerarşik bir düzene sokmanın doğal bir yolu Beyazdan Siyaha doğru gitmekti.[59] Kölelik yanlılarının, kölelik karşıtlarının yeni yeni yükselmekte olan öfkeli seslerine karşı davalarını savunmak için, Afrikalılarla ilgili açıklamalar bulmakla uğraştıkları on sekizinci yüzyılın son çeyreğinde, Afrika'ya giden Avrupalı gezginler kamuoyunun ilgisini çekmek için gördüklerini abartarak, artan önyargıları desteklemekten fazlasıyla hoşnuttular. Afrikalıların siyahlığı sadece teorik bir spekülasyon konusu değil, aynı zamanda bütün önyargıların çevresinde toplandığı bir özellikti.[60] 1728'de *Ephraim Chambers* şöyle yazmıştır:

> Zencilerin kökeni ve görünümlerindeki belirgin farklılığın nedeni doğa bilimcilerin zihnini büyük ölçüde karıştırmıştır. Bu konuda henüz tatmin edici bir şey sunulmuş da değildir.[61]

Sorunun, daha sonraları olduğu gibi, önyargılarla zedelenmeden ortaya atılmasının mümkün olduğu Sir Thomas Browne'a dönerek gösterilebilir. O, "Zencilerin siyahlığı" sorusunu araştırdığı zaman bu tamamen teorik bir incelemeydi. Beyazların neden beyaz oldukları sorusunu soracak kadar ileri gitmiş olmasa bile, "Chan'ın laneti" yaklaşımını reddederken gözlemcilerin neden laneti bu renge yakıştırdıklarını sormayı ihmal etmedi.[62] Browne'ye göre, makul bir yaklaşımla güzelliğin bir renkle, diğer bir renge göre daha fazla ilgili olamayacağı çok açıktı. Güzellik, gelenek tarafından, neyi doğal gördüğümüze bağlı olarak belirlenen bir şeydi: "Ve güzelliğin bu şekilde ele alınmasıyla, Kuzey Af-

59. Philip D. Curtin, *The Image of Africa, British Ideas and Action*, 1780-1850, Madison, University of Wisconsin Press, 1964, s. 39.

60. "Seyyahlar zihinsel çeşitlilikleri gerçeğin çok ötesine gidecek kadar abarttılar, başka ülkelerde yaşayan insanların iyi özellikleri olabileceğini reddettiler çünkü onların hayat tarzı, davranışları ve gelenekleri kendilerininkinden çok farklıydı", John Hunter, "An Inaugural Disputation on the Varieties of Man", s. 352.

61. *Cyclopaedia: Or an Universal Dictionary of Arts and Sciences (1728)*, s.v. "Negro's". J.H. Eddy tarafından "Buffon, Organic Alterations and Man", *Studies in the History of Biology*, yayınlayan William Coleman ve Camille Limoges, cilt 7, 1984, s. 25'te alıntılanmıştır.

62. Sir Thomas Browne, *Pseudoxia*, Works, cilt 2, yayınlayan Charles Sayle, Edinburgh, John Grant, 1927, ss. 383-84.

rikalılar da dışlanamaz ve güzel olabilirler. Onlar da insanlarla ortak bir paydaya sahiptirler."[63] Kant'a bu noktaya varmış olduğu için bol keseden düzülen övgüler bu nedenle biraz abartılıdır (AA V 234).[64] Siyahların neden siyah olduğu sorusu on sekizinci yüzyıl boyunca bilimadamlarını meşgul etmiştir. Bazı anatomistler, kara safra gibi fizyolojik nedenler aradılar ve hatta öne sürdüler.[65] Doğa bilimcilerinin çoğu ise açıklamalarına, hava, beslenme alışkanlıkları ve iklim gibi çevre koşullarını dahil etme eğilimindeydiler. Ancak çevre koşullarına bağlı bu açıklamalar, Adem'in tüm insanlığın tek kaynağı olduğu inancı[66] ile kolaylıkla bağdaşabilir oldukları halde, bu yüzden yapılmamışlardır. Bunlar, başka türlü bir açıklamayla desteklenmeden, tek başlarına ortaya atıldıklarında, deri renginin bir nesilden diğerine büyük ölçüde değişmeden aktarıldığı kanıtıyla çelişmekteydiler.

Buffon, renk için çevresel koşullara bağlı olarak geliştirilen açıklamaya sıcak baktı. Ancak, bundan hemen sonuçlar çıkarmak konusunda hazırlıklı değildi. 1746'da ısrarla, "Afrikalılar kuzeye getirilmiş olsalardı, derilerinin rengi yavaş yavaş da olsa zamanla açılır ve sonunda Kuzeyliler gibi Beyaz olurlardı" demiştir (HN III 523-524). "De la dégénération des animaux"da bunun mümkün olduğunu göstererek bir deneyi betimlemeye bile girişmiştir. Senegal'den Siyahların, beyaz tenli, sarı saçlı ve mavi gözlü insanların ülkesi olan Danimarka'ya getirilmelerini önermiştir. Siyahlar yalnız "kendi kadınlarıyla" çevrili olsalar ve bütün olası melezleşmeler engellenmiş olsa, o zaman "insanoğlunun doğasının ne kadar sürede yeniden eski haline kavuşacağını (*réintégrer*)" öğrenebileceğimizi ileri sürmüştür.[67] "Yeniden eski haline kavuşmak" terimi hiç kuşkusuz Buffon'un beyazın orijinal renk olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır. Benzer bir soru, Kant'ın Forster'la olan tartışmasında da ortaya çıkmıştır. Kant, birisinin gerçek rengini ancak ılıman bir iklimde göstereceğini savunmuştur: "Bir zencinin rengi, Fransa'da uzun süre yaşamış olması ve hatta doğmuş olması koşuluyla kendi anayurdunda olduğundan daha doğru olarak anlaşılabilir. Onun diğer insanlarla arasındaki sınıf farkı bu ölçütle belirlenir"

63. *A.g.e.*, s. 385.

64. Bkz. çev. Werner S. Pluhar, *Critique of Judgment*, Indianapolis, Hackett, 1987, s. 82. Bundan böyle CJ. Sandor Gilman bile ortak bir mecaz yüzünden Kant'a çok fazla kredi vermiş gibi görünmektedir. Bkz. *On Blackness without Blacks*, Boston, G. K. Hall, 1982, ss. 33-4. Bunu Adam Smith'in *The Theory of Moral Sentiments*, yayınlayan D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Oxford, Oxford University Press, 1976, s. 199 ile karşılaştırınız.

65. J.H. Eddy, "Buffon, Organic Alterations and Man", ss. 25-7.

66. A. Owen Aldridge, "Feijoo and the Problem of Ethiopian Color", *Racism in the Eighteenth Century*, yayınlayan Harold A. Pagliaro, Cleveland, The Press of Case Western University, 1973, ss. 265 ve 275.

67. G. Buffon, *Historie naturelle*, yayınlayan Jean Varloot, Paris, Gallimard, 1984, s. 224.

(AA VIII 92). Aslında Kant Güney Denizi Adalılarının gerçek renklerinin, onlardan birisi Avrupa'da doğana kadar kesin olarak anlaşılamayacağını iddia etti (AA VIII 92). Bu, Güney Pasifik'e kadar seyahat etmiş olan Georg Foster'ın şiddetle itiraz ettiği bir şeydi.[68] Bununla beraber, Kant'ın teorisinin önemli bir özelliği, Buffon'un tasvir ettiği gibi yeniden eski haline kavuşmak gibi bir imkânı gözönüne almamış olmasıdır. Bu belirleyici bir görüş ayrılığıydı çünkü, bir nesilden diğerine hiç değişmeden intikal eden sürekli bir özellik olarak ırk ile saç rengi, hastalık ya da sakatlık gibi kalıtımla geçmesi yalnızca bir eğilim düzeyinde kalan özellikler arasındaki ayrımı ve karşıtlığı kuruyordu (AA VIII 93-4). Bu ayrımın hayati önemi, "Teleolojik İlkenin Felsefedeki Kullanımı Üzerine" adlı makalede anlatılmıştır. Kant bu makalede aynı ayrımı ırk ilè çeşitlilik arasındaki ayrım olarak ortaya koymuştur. Böylece, bir yandan Blumenbach'ın terminolojisine itiraz ederken, öte yandan aralarındaki uzlaşmayı kuvvetlendirmeye çalışmıştır (AA VIII 180n).

Kant 1777'de demir parçacıklarına, 1785'te Phlogiston'a başvurarak siyahlığın fiziksel dayanakları konusunda düşünmüştür. Ancak, onun Afrikalıların rengi sorusuyla ilgisinin en önemli sonucu, bunun, onu teleolojik nedenlerden bağımsız olarak yapılan açıklamaların uygunluğu konusunda yeniden düşünmeye itmiş olmasıdır. Bunu burada ayrıntılı olarak tartışamam, ancak, *Yargının Eleştirisi*'ni yazarken açıkça söylenmemiş olsa bile, "ırk" Kant'ın kafasındaki istisnai örneklerden birisiydi. Kant'ın ırk üzerine yazdığı ilk makalesinde, ırka dair farklılıkların (bu, renk ayrımı anlamına geliyordu) bir rastlantı sonucu değil, doğal bir erekle varolduğu farzedilmişti ancak bu tartışılmamıştı. 1785'te yazılmış olan makalede, rengin bu ereksel doğasının sadece Afrika kökenlilerde görülebilir olduğu söylenmiştir (AA VIII 103). Diğer bütün ırklarda ise, Kant, rengin doğasının ereksel olduğunu varsaymıştır. Ve bu ereklilikten dolayı da, Kant tohumları (*Keime*) varsaymak zorunda kalmıştır (AA VIII 102). Forster'a yazdığı cevabın taslağında "bir yaratığın, türde her zaman bulunan herhangi bir parçasının ereksiz (*zwecklos*) olduğunu farzetmek, dünyada herhangi bir olayın nedensiz olarak geliştiğini farzetmeye benzer" demiştir (AA XXIII 75-6).[69] Eleştirmenlerden birisinin söylediği gibi, organik ereklilik ilkesi, organizmaların deneyimlenmesinin bir koşuludur. Ancak, yalnızca Siyahlara gönderme yaparak ereklilik gibi hayati bir konuda biyoloji camiasında ikna edici olmayı umduğu düşünülürse, Kant'ın ırkla ilgili çalışmalarında tekrar tekrar Siyahların siyahlığına dönmesi hiç de şaşılacak bir şey değildir.

Kant'ın ırk üzerine yazılmış olan üç makalesinin *Yargının Eleştirisi*'ndeki

68. Georg Forster, "Noch etwas über die Menschenrassen", ss. 134-37.

69. J. D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1970, s. 65.

oluşumu (*genesis*) anlamak için önemli kaynaklar olduğu, bugün pek çok Kant yorumcusu tarafından kabul edilmiştir.[70] Yakın geçmişte, John Zammito, Kant'ın Forster'a ve Herder'e yazdıklarıyla *Yargının Eleştirisi*'nin belli bölümleri arasındaki ilişkiyi tartışmıştır: "68. Bölüm, onun metodolojik açıdan kendini savunmasını yeniden formülleştirdiği bölümdür. 80. Bölüm, türlerin değişebilirliği ve kuvvet birliği teorisini reddinin bir yinelenmesidir. 81. Bölüm ise, genetik ön-yapılanma veya epigenesis teorisinin yeniden anlatımıdır." Zammito'ya göre Kant bunları ırk tartışması çerçevesinde 1775'ten beri savunmaktadır.[71] Üçüncü Eleştiri ile ırk üzerine yazılmış olan makaleler arasındaki temas noktalarının altında yatan şey, Kant'ın türlerin gruplanmasıyla ilgili tartışmalı sorunu, ırk araştırması sürecinde kurduğu modeli geliştirerek ve onu geniş tür gruplarını kapsayacak hale getirerek ele almaya karar vermiş olmasıdır.[72] Kant, bu modeli kullanırken, hem daha az ereksel bir şekilde yapılanmış olan yaratıkların nasıl "köken yerlerine daha kolay uyum sağlayan" (AA V 419; CJ 305) diğerlerini doğurduğunu betimlemiş ve böylelikle iklim koşullarının ırkların gelişmesine nasıl katkıda bulunduğunu göstermiş, hem de, daha da önemlisi, doğal eğilimler diline geri dönmüştür. Örneğin, *Yargının Eleştirisi*'nin 80. bölümünde, Kant düzenli bir türün bazı bireylerinin geçirdiği arızi değişimler konusunda şunları yazmıştır:

> Bu bireylerin değişikliğe uğramış karakterlerinin kalıtsal hale geldiğini ve onların üretici güçlerine dahil olduğunu bulursak, o zaman bu konuda verilebilecek en uygun yargı, aslında bunun, türün kendisinde en başından beri varolan ve cinsin (*Art*) devamını sağlayan maksatlı bir doğal eğilimin (*Anlagen*) belirli koşullar altında gelişmesi olduğudur (AA V 420; CJ 305-6).[73]

Bu cümle, Kant'ın ırk sözcüğünden anladığı şeyi o kadar açıkça ifade ediyordu ki, İngiliz çevirmenlerden biri ırk sözcüğünü Almancadaki *Art* sözcüğünün karşılığı olarak kullanmıştır.[74] Belki de, Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nde ırktan açıkça bahsetmemesinin nedeni, Herder'le yaptığı tartışmalar sonucu bu konunun ne kadar itilâflı olduğunu bilmesinden ve teorisinin genel kabulünü etkileyebileceği kaygısını taşımasındandır.

70. Beiser, Lenoir, Mcfarland ve Zammito'nun eserlerine ek olarak bkz. Manfred Riedel, "Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder", *Kant Studien*, 72, 1981, ss.41-57.

71. John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, ss. 213-18.

72. Timothy Lenoir, "Teleology Without Regrets. The Transformation of Physiology in Germany: 1790-1847", *Studies in the History of Philosophy and Science*, 12, 1981, ss. 307-308.

73. Bu pasaj Girtanner için önemliydi. Onu, *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte*, s. 20'de alıntıladı.

74. J. H. Bernard *Critique of Judgment*'da New York, Hafner, 1951 s. 269.

V

Herder'in *İnsan Tarihi Felsefesi Fikri* adlı eserinde Kant'la girdiği polemik ve Kant'ın Herder'in kitabının ilk iki bölümüne yazdığı eleştiride ona verdiği yanıt, ırk kavramı etrafında dönmüştür. Polygenesis teorisine karşı olmasına rağmen,[75] Kant'ın ırk kavramının savunulduğu *Fiziksel Cografya* üzerine derslerine katılan Herder, ırkın gerçekliğini açıkça reddetti: "Dünyada ne dört ne beş ırk vardır, ne de birbirini dışlayan çeşitler" (IGM 256; HM 166). Bununla beraber, Herder'in ırkı sorgulaması, onu Camper'in kafatası ölçüsünün Afrikalıları ve Kalmukları maymuna Avrupalıların olduğundan çok daha fazla benzer bir yere koyan çalışmalarından alıntı yapmaktan alıkoymadı. Bu çalışmalara göre, Avrupalıların kafatası ölçüleri, doğanın yaratımının çeşitlerini sözde ayırdetme aracıydı, çünkü bu ölçüler, insanlarda güzelliğin en mükemmel biçimine yaklaşıyorlardı (IGM 134-35; HM 84). Ancak Herder ırk dilinin bölücü olduğuna inanıyordu. Irk kavramını şöyle eleştirir:

> Doğa maymunları pek çok sayıda türlere ve çeşitlere ayırmıştır. Ve bunları mümkün olduğu kadar dağıtmıştır. İnsanoğlu kendini onurlandır! Ne pongo ne de gibbon senin kardeşin değildir: Maymunla kardeş olamazsın. Ama Amerikan Yerlisi ve Zenci kardeşindir. Bu yüzden, onlara zulüm etmemelisin, onları öldürmemelisin ve onlardan çalmamalısın. Çünkü onlar da senin gibi insan (IGM 255; HM 166. Çeviri farklılaştırılmıştır. R. B.).

Herder halkları ve milletleri yeniden tarihin temel birimi yapmıştır. Onları öncelikli olarak kültürel terimlerle kavradığı halde, çalışmalarında halkların ve milletlerin biyolojik temeli de bir yana bırakılmamıştır. "Milletin orijinal köken-karakteri"nden (*die ursprungliche Stammgebilde der Nation*)[76] söz ettiği yerlerde bu durum açıkça görülür. Herder'in değişik insanların farklılığına Kant'tan daha çok saygısı vardı. Her halkın insanlık fikrine kendi doğal eğilimleri ölçüsünde katkıda bulunduğuna inanıyordu.[77] Kant insanların dört ya da beş değişik türe ayrıldığını savunurken, Herder halkların çeşitliliğinin fark edilmesi gerektiğini savunuyordu. Kant renk farklılıklarını vurgularken, Her-

75. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Werke in zehn Banden 4, Frankfurt, Deutscher Klassiker, 1994, s. 11.

76. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, yayınlayan M. Bollacher, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1989, ss. 255-56; çev. T. Churchill, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, New York, Bergman yeniden basım, s. 166. Bundan böyle IGM ve HM.

77. R. Bernasconi,"Ich mag in keinen Himmel wo Weisse sind", *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* (Tokyo), cilt 13, ss. 69-81.

der bir devamlılık görüyordu. İnsanların "genel görünümlerinin ve tenlerinin geçişliliği"nden (IGM 256; HM 166) söz ederken, daha çok bilgi sahibi olsak, "insan resmindeki gölgeleri hiçbir boşluk bırakmaksızın doldurabileceğimizi" savunuyordu (IGM 231; HM 474).[78] Kant, ırkların birbirinden farklılığını sürekli olarak varolan bir şey olarak görürken, Herder "farklı halkların karakterlerinin doğanın akışı içinde yavaş yavaş yitip gideceğini" düşünüyordu (IGM 685; HM 474).

Herder ve Kant, insan tarihinin hiçbir şeyin nedensiz olarak varolamayacağı şeklindeki doğa anlayışından hareketle yazılması gerektiği konusunda görüş birliği içindeydiler. Kant'ın nüvelerin veya tohumların (*Keime*) rolüyle ilgili söyledikleri konusunda ayrılıyorlardı. Herder, *Fikirler*'inin ilk bölümünde şöyle yazmıştır:

> Hiçbir gözün şimdiye kadar görmemiş olduğu, yaradılıştan beri hazır beklemekte olan önceden yapılanmış tohumlar: Bir yaratığın varoluşunun ilk anından itibaren gözlemlediğimiz herşey etkin *organik güçler*'dir (IGM 171; HM 111).

Herder'in *Fikirler*'inin ilk bölümünü eleştirirken Kant bu görüş ayrılığından sadece söz etti ve Herder'i zaten bulanık olan bir şeyi daha da bulanık hale getirmekle suçladı (AA VIII 48 ve 53-54; OH 31 ve 37). Herder'in ırkı açıkça reddettiği ikinci bölümün eleştirisinde, Kant bu tartışmayı daha doğrudan bir şekilde ele aldı: Herder içsel, hayati ilkenin kendini iklim gibi dışsal koşullara göre değiştirdiğini itiraf etmişti. Kant, eğer bu adaptasyonlar belli sayıda değişimle sınırlı kalıyorlarsa ve bir kez oluştular mı, orijinal formlarına ya da başka bir hale dönmüyorlarsa, o zaman, tartışmalı olan nüveler dilini ve ırk kavramının kalbinde yeralan orijinal eğilimler konusunu yeniden gündeme getirmenin meşru olacağını öne sürdü (AA. VIII 62; OH 48). Benim iddiam şudur: Herder'in ırk konusunda Kant'la girdiği tartışmanın niteliği ırk kavramının nihayet belli bir kesinlik kazandığının göstergesidir. Nasıl Herder Kant'a saldırırken bile, okuyucularını farklı halkların çeşitliliği ile ilgili olarak daha fazla bilgi edinmek için, övgü dolu sözlerle Buffon'un ve Blumenbach'ın eserlerine gönderiyorsa –belki de bunun nedeni, onların kavramsal donanımlarının Kant'ınkinden daha az belirleyici olmasıdır– Kant da Herder'in kalıtsal renklendirme temelinde yapılan sınıflandırmaya karşı duyduğu düşmanlığı onun daha henüz "açıkça belirlenmiş bir ırk kavramına" (AA VIII 62; OH 47) sahip olmamasına bağlıyordu.

Kant tarihin ırkları birleştirebileceğine ve doğanın kurmuş olduğu biyolo-

78. Blumenbach aynı nokta üstünde ısrar etti. *De generis humani varietate nativa* (1776), ss. 40-41 ve 50; çev. *On the Natural Varieties of Mankind*, ss. 98-99 ve 107. Bkz. *De generis humani varietate nativa* (1781), ss. 48-49 ve 64.

jik ayrımları kırabileceğine inanmıyordu (AA VIII 367; OH 113). Bunun nedeni, Birleşik Devletler'de sonradan kabul görmüş olan bir damla siyah kanın insanı siyah ırka ait hale getirdiği görüşü değildi. Aksine o, ırklar arası karışımın her iki ebeveynin de özelliklerini taşıyan ve her iki ırka da ait olan çocuklar meydana getireceğinden emindi (AA VIII 165). Ama o, ırkların karışmasına karşıydı. Akademie Ausgabe'de bulunamayan ve hiç yayınlanmamış el yazmasında Kant ırkların birbirine karışmasının "kötü ırkı" iyileştirmeksizin, "iyi ırkı" alçaltacağına dikkat çeker. Bu elyazmasını bulan Alexis Philonenko iyi ve kötü ırk terimlerini doğaya daha çok ya da daha az adapte olmuş ırklar şeklinde anlamakta haklı olsa bile, bu belge ırklar arası melezleşmeyi şiddetle kınayan bir belgedir. Kant bu konuda oldukça netti: "Meksika Valisi, İspanya Mahkemesi'nin ırkların karışmasını olumlayan düzenlemesini bilgece bir kararla yürürlükten kaldırmıştır" diye yazar.[79] Benzer bir şekilde, *Pragmatik Bakış Açısıyla Antropoloji*'de, değişik ırkların karakterleri tartışması bağlamında Kant, "Şu kadarını söyleyebiliriz ki (yaygın fetihler sonucu) soyların (*Stamme*) karışması yavaş yavaş onların kendilerine özgü karakterlerini yoketse de, bu sözde hayırseverliğin insan ırkına bir yararı yoktur" (AA VII 320) demiştir.[80] Kant için ırkların ayrımının şimdiki durumu, ırklar arası melezleşme olmadığı sürece, sürekli ve ortadan kaldırılamaz bir şeydi (AA VIII 105). "Eğer Takdiri İlâhi ırkların bölümlenmesini istemişse, onların ayrı tutulması gerektiğini kastetmiştir" görüşünü, Kant savunuyor gibi görünmektedir.

Kant, ırkçılığın klasik hamlelerinden birisini yapar gibi görünmektedir. Buna göre, hâkim grup bir yandan diğerlerine "Bizim gibi ol" diye ısrar ederken, öte yandan da bunu imkânsız hale getirecek koşulları sağlamlaştırır. Kant, Buffon'un yeniden eski haline kavuşturmak (*reintegration*) diye adlandırdığı görüşe ya da doğaya daha iyi adaptasyon olanağı verecek başka bir görüşe bütün kapılarını kapatmıştı. "Felsefede Teleolojik İlkenin Kullanımı" isimli makalesinde Amerika'da ve İngiltere'de bulunabilecek, özgürleştirilmiş binlerce zenci arasında bir tane çalışan zenci örneği bile yoktur" (AA VIII 174n) demiştir. Kant, tartışmasını "Siyahlar gibi Amerikan Yerlileri de kendi anayurtlarında ihtiyaç duydukları çalışma güdüsünün daha fazlasını diğer iklimlere taşıyamamışlardır. Onlardaki bu içsel eğilim, gözle görülür olan dışsal eğilimler kadar az gelişebilir" diye sürdürür. Bu çok bildik önyargılar, ırkların biçimlenmesiyle, doğaya daha iyi adaptasyon yeteneğinin yokolmuş olduğunu savunan görüşü desteklemeye yararlar. Ancak Kant'ın ırkların karışmasını aşağılayan, onun tarih felsefesine etkisi açısından en belirleyici cümlesi şudur:

79. Alexis Philonenko, *La theorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986, s. 178.

80. Mary J. Gregor çevirisi ile I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, s. 182.

Irkların kaynaştırılması önerilmeli mi? Irklar birbiri içinde erimezler ve eritilmemelidirler. Beyazlar alçalırlar. Çünkü her ırk Avrupalıların geleneklerine ve ahlâki değerlerine uyum sağlayamaz.[81]

Irkların karışmasına karşı çıkış Kant öncesine dayansa da, bunun asıl nedeni biyolojik olmaktan çok sosyo-politiktir. Kant ırkların karışmasına karşı yeni bir sav öne sürmediyse de, bu sava o güne kadar sahip olmadığı bir kesinlik kazandırmıştır. Çünkü, içinde ırkların karışmasına karşıt olmayı barındıran bir ırk kavramı geliştirmiştir.

Bilimsel anlamda ırk kavramının, ilk kez Amerika ya da İngiltere'de değil de, Almanya'da geliştirilmiş olması, buna yol açan şeyin köle sahiplerinin çıkarları olmadığını doğruluyor. Irk kavramının gelişmesine neden olan şey, Kant'ın kendi yazılarının da gösterdiği gibi, sınıflandırmaya duyulan ilgi ve monogenesisi teorik olarak savunma çabasıdır. Monogenesis teorisinin gördüğü ilgi, büyük ölçüde onun Kitab-ı Mukaddes'in açıklamasına uygun olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak monogenesis aynı zamanda "insan kardeşliği" ülküsüne de hizmet etmiştir. Öyle ki, on sekizinci yüzyılın sonundaki tartışmalarda ırk fikri köleliğe karşı olanlara bir kaynak teşkil etmiştir. Polygenesis de köleliği savunanlara hizmet etmiştir. Halbuki polygenesis-monogenesis tartışmasının köleliği savunmak ya da ona karşı olmakla zorunlu bir ilişkisi yoktur. Monogenesis teorisi için insan türleri arasındaki başarılı bir melezleşme ilk başta hayati bir önem taşımasına rağmen, ırkların karışmasına olan muhalefet ırk kavramının teorik yapısına işlemiştir. Takdiri İlâhi ırkları insanlar sonradan bozsunlar diye yaratmış olamazdı. On dokuzuncu yüzyılda polygenesis teorisi Birleşik Devletler'de önce köleliği savunmak için, sonradan da köleliğin kaldırılmasının etkilerini denetlemek için değişikliğe uğrayacak ve daha önyargılı bir yapı kazanacaktı.[82] O tarihte artık ırk terminolojisi öyle oturmuş bir haldeydi ki tartışmalar ırk kavramının monogenesis savunucularının anladığı biçimde tutarlı olup olmadığı konusunda değil, ırkın tek-kökenli mi yoksa çok-kökenli mi olduğu konusunda yapılıyordu. Bununla beraber, insanın yaratılışı konusundaki anlaşmazlıklar, ırk kavramının, Kant'tan aldığı özel şekle sahip olarak inşa edilmesine yol açtıysa da, işin içinde daha pek çok faktör rol oynuyordu. Kölelik acil bir konu değildi ancak Avrupa'daki doğal tarihçiler ve felsefeciler gitgide daha çok bu tartışmaları gözönüne alarak seyahatnamelere daya-

81. Yayınlayan Ernold Kowalewski, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants nach den neu aufgefunden Kolleghefiin des Grafen Heinrich zu Donha-Wundlacken*, Münih, Rosi, 1924, s. 364.

82. Bkz. örneğin, J. H. van Evrie, Horton ve Co., 1868, ss. 23-24 ve Alexander Winchell, *Preadamites; or a Demonstration of Man Before Adam*, dördüncü baskı, Chicago, S. C. Griggs, 1888.

nan makaleler yazıyorlardı. Daha da önemlisi, siyahlık olgusu karşısında beyazlar, başka ırklarla olan ilişkilerinde yaşamadıkları aşırı bir şaşkınlık ve hatta iğrenme duyuyorlardı. Bu o kadar akıldışı bir tepkiydi ki, sanki on sekizinci yüzyıl Avrupa düşüncesi onu doğanın teleolojisinin ayrıcalıklı bir örneği haline getirerek gösterebiliyordu sadece...

Çeviren: Tendu Meriç

Metis'te
MİLLİYETÇİLİK
VE
DÜNYA SİSTEMİ

"Günümüz dünyasının temel çelişkisi şudur: İnsanların doğalan gereği kendilerini 'evlerinde', biz bize hissedecekleri bir ulus devlet tahayyül etmek, sonra bu devleti içinde oturulamaz kılmak... Durmadan düşmanın 'içeride' olduğunu keşfederek, 'dış' düşmanlar karşısında birleşmiş bir cemaat oluşturmaya çalışmak... Böyle bir toplum siyasal olarak tam anlamıyla yabancılaşmış bir toplumdur." – *E. Balibar*

Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**
I. Wallerstein, E. Balibar, **Irk Ulus Sınıf**
Çağlar Keyder, **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**
Immanuel Wallerstein, **Tarihsel Kapitalizm**
Arrighi, Hopkins, Wallerstein, **Sistem Karşıtı Hareketler**
Semih Vaner (Der.), **Unutkan Tarih, Sovyet Sonrası Türkdilli Alan**
Defter 32, **Ulusal Kimlikler, Türkler ve Yunanlılar**

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, Beyoğlu, 80060 İstanbul

TÜRK DEVLET YÖNETİMİ GELENEĞİ OLARAK NİZAM-I ÂLEM YA DA PAX OTTOMANICA

Mete Kaan Kaynar

Bu çalışmayla Türk devlet yönetim geleneklerinin temelleri, kendi tarihsel arkaplanı içinde bir çerçeveye oturtulmaya çalışılırken, Orta Asya'dan göç ederek Ortadoğu ve Anadolu'ya yerleşen Türkmen kabilelerinin, bölgede hâkim devlet yönetim geleneklerini kullanarak nasıl büyük bir imparatorluk kurdukları, bu devlet yönetim geleneğinin unsurları ve varlığını sürdürme araçları üzerinde durulacaktır.

Çalışmada Nizam-ı Âlem Türk devlet yönetim geleneğinin temel felsefesi olarak düşünülmüş, tarımsal temelli toplum, *caesaropopism* ve verimli hilal Nizam-ı Âlem'in kurulmasını sağlayan unsurlar olarak analiz edilirken, uygulanagelen toprak rejimi ve kul bürokrasisi ise bu sistemin varlığını sürdürebilme araçları olarak değerlendirilmiştir. Nizam-ı Âlem'i kategorize edebilmek amacıyla da *axial* (merkezi) devlet kategorisi kullanılmıştır.

Bu açıdan kullanacağımız kavramsal yapının temelini "tarım temelli toplum (*Agrarianate society*)" oluşturmaktadır. M.S.G. Hodgson'un *The Venture of Islam* (1974) adlı çalışmasında, tarımsal temelli toplum şöyle açıklanmaktadır:

> Tarımsal temelli terimi ile tarım toplumunun tersine, sadece tarım toplumunun kendisini değil, tarım toplumuyla dolaylı olarak bağlı olsa bile tüm toplum birimlerine işaret ediyoruz. Burada toplumun erişmesi gereken nokta, kent baskınlığı (*urban dominance*) ile ilişkili kompleks yapının düzeyidir. Kentin baskınlığı doğrudan veya dolaylı olarak temeldir (Hodgson 1974:107-108).

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı gibi Hodgson, tarımsal temelli toplum kategorisiyle, temel üretim biçiminin tarım olduğu fakat tarımdışı faaliyetlerle uğraşan; yaygın kentli nüfusun tarımsal üretimden aldıkları pay ile bir üst kültür (*high culture*), şehirde geniş oranda paylaşılan kültürel formlar, sofistike ve karmaşık bir yazın geleneği yarattıkları (Hodgson 1974: 33) toplumsal yapıyı işaret etmektedir. Şehirlerin varlığı üst kültürün varlığının en önemli göstergesidir; fakat tek göstergesi değildir. Hodgson'un sözleriyle;

> ...(K)ompleks yapı sadece şehirlerin varlığıyla kendini ortaya koymaz. Tarımsal temelli toplum, yazılı kültürün var olduğu, çeşitli grupların geniş oranda birbirleriyle içiçe olduğu bir kümülatif kültürel geleneğin yaşadığı bir alanı ifade eder (Hodgson 1974:108).

Böyle bir yapının varlığı ve varlığının devamı ise patronaj ilişkilerine (hamilik ilişkisine[1]) ve şehirlerde yaşayanların ayrıcalıklı olmasına bağlıdır (Hodgson 1974:106). Bu açıdan şehirler, tarımsal temelli toplumun ekonomik ve politik merkezleri görünümündedir (Hodgson 1974: 109).

Şehirlerin ortaya çıkışı, su kanallarının kontrolü dış güvenlik, dini gereksinimlerin karşılanması gibi "kamusal" işlerin yerine getirilmesi gerekliliğinin bir sonucudur. Tabiatın, bu verimli araziler aracılığıyla bölge insanına sunduğu ürünler zanaatkârların ellerinde şekillendikçe, bu durum zanaatkarların yeteneklerini teşvik ediyor, zanaat üretimi nicel ve nitel olarak artıyor; şehirler hem kamusal gereksinimleri yerine getirenlerin hem de bu zanaat ürünlerinin ticaretini yapanların yaşam alanını oluşturmaya başlıyordu (Hodgson 1974: 105-111).

Uygarlığı, "insanoğlunun doğayı hammadde olarak kullanmayı öğrendiği dönem" olarak niteleyen Engels (1992: 33) bu açıdan Hodgson'un tarım temelli toplumun oluşum süreci ile ilgili görüşlerini desteklemektedir. Engels, Doğu'nun kendine özgü sosyoekonomik yapısına şöyle değinir:

> ..... Barbarlığın ortaya çıkışıyla, iki büyük kıtadan her birinin özel doğal niteliklerinin hesaba katılması gereken bir aşamaya erişmiş bulunuyoruz. Barbarlık dönemlerinin belirleyici etkeni, hayvanların evcilleştirilmesi ve yetiştirilmesiyle bitki ekimidir. Ama eski dünya denilen Doğu kıtası, evcilleştirilmeye yatkın hemen bütün hayvanlara ve bütün tahıllara sahipti. Batı kıtası evcilleştirilmeye yatkın bir hayvana ve ekilebilir tahıllardan da yalnızca birine, mısıra sahipti. Farklı doğal koşullar sonucu bundan böyle, her iki yarım küre halkları, kendilerine özgü bir gidiş izlemişler ve iki gidişten herbirinin özgül aşamalar içindeki belirtileri birbirinden farklı olmuştur (Engels 1992: 30).

Doğu yarım küresinin bu özgül durumu ise, Engels'e göre, ilerleme bakımından bütün önceki aşamaların hepsinden daha zengin olmuştur.

Doğu toplumunda, üretime doğrudan katılmadıkları halde kamusal gereksinimleri karşılamaları ve/veya daha iyi yaşam standardının simgeleri olan metaları yaratmaları nedeniyle zanaatkarlar, dinsel önderler ve askeri koruyucular gibi kesimler, bu işleri yerine getirmelerinden dolayı tarımsal üretimden pay alıyorlar, tarımsal temelli toplumun temel kategorisini oluşturan "şehirli gelirini" ortaya çıkarıyorlardı. Bu gelişmeler kısa bir sürede ortaya çıkmadı; Hodgson'a (1974: 113) göre yaklaşık 4000 yıl (M.Ö. 7000-M.Ö. 3000) sürdü. Tarımsal temelli toplumsal ilişkilerin hâkim olduğu bu dönemi Hodgson, önmerkezi (*pre-axial*) dönem olarak adlandırır.

Merkezi çağ[2], yeni bir devlet tipinin; kozmopolitan devlet tipinin ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu devlet tipinin ana özelliği siyasi merkezin varlığının

1. Bkz; Ayşe Güneş Ayata, *CHP Örgüt ve İdeoloji* (1992). Ayata "hamilik" ilişkisini 3. dünya ülkelerinde bir siyasi katılım biçimi olarak değerlendirmektedir (1992: 24-60).

kaçınılmazlığıdır ve gerçek merkezi kimliğine (*axial age*) İslam'ın bölgede yayılması ile kavuşacaktır. Çünkü bu devlet tipi, ilahi bir düzenin yaşanan dünyadaki uzantısı olarak insanlığa adalet dağıtan bir devlet görünümündedir. Hodgson'a göre kozmopolit yapıdaki ilk devlet Akdeniz kıyıları, Nil vadisi ve Amu Derya bölgelerinde kurulmaya başlandı. Bu anlamdaki ilk imparatorluğun Perslerce kurulduğunu, İrano-Semitik etkilerle Antik Yunan felsefesi geleneğinin bir uzantısı olan ve Büyük İskender tarafından Akdeniz'in doğusuna taşınan Helenistik kültürün Roma'nın kozmopolitan bir yapıya sahip olmasında önemli bir yer işgal ettiğini de yine Hodgson'un görüşlerinden öğreniyoruz (Hodgson 1974: 126). Bu kültürün son temsilcisi de Osmanlı İmparatorluğu olacaktır.

Findley de Hodgson'un "kozmopolitan imparatorluk" olarak tanımladığı kategoriyi "Emperyal Merkez (*Imperial Center*)" kavramıyla tanımlamaya çalışır (Findley 1980: 8). Findley'e (1980: 3) göre Osmanlı'nın da siyasal sisteminin temelini oluşturan bu sistem[3], daha bu İmparatorluk kurulmadan önce klasik dönemini yaşamaya başlayan İslam medeniyeti tarafından şekillendirilmiştir.

Hodgson'un, bölgede askeri, sosyal ve ekonomik birliği sağlama amacıyla merkezi imparatorlukların kurulduğu görüşünü Engels (1992:175), farklı çıkarlara (karşılıklı karmaşık ilişkilere) sahip sınıflar arasındaki çatışmayı "dü-

2. "Merkez" kavramı çalışma boyunca "*Axial*" kavramı yerine kullanılacaktır Bu açıdan "*Axis*" kavramının "*Center*"dan oldukça farklı anlamlar çağrıştırdığı özellikle belirtilmelidir. Nitekim Doğulu devlet geleneği içerisinde "merkez" kavramı, "diğer sosyal kesimleri manipüle edebilen, onları kendi çıkarları doğrultusunda, çeşitli araçlarıyla denetim altına alıp yönlendirebilen ve onları askeri güçle her halükârda bastırabilen bir yapıyı yani "diğerlerinden güçlü" olanı ifade etmemekte; bununla birlikte, kendisi (merkez) dışındaki diğer kesimleri kendi merkeziliği içerisinde tanımlayan, tanıyan bir yapıyı, kökü üzerinde yer aldıkları coğrafyanın devlet yönetimi geleneklerinden beslenen bir düşünce biçimini de ifade etmektedir. Ahmet İnsel ve Cengiz Aktar "Devletin Bekaası İçin Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları" (1987) isimli makalelerinde Osmanlı merkeziyetçiliğini bu anlama yakın biçimde kullanmakta, Osmanlı'nın somut ikincil toplumsallıkları tanıyarak merkezi bir karaktere kavuştuğunu belirtmektedirler (1987: 25). İnalcık'da "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi'nde (1990) padişahın ferdin içtimai düzen içindeki konumunu belirleyen yegâne güç olduğunu belirtirken, aynı konuya temas etmektedir. Ayrıca ilerleyen sayfalarda "fetret" kavramıyla ilgili tartışmalar da konuya açıklık getirecektir. Bu açıdan biz de çalışma boyunca merkez kavramını, mekanik bir üstünlüğü ifade edecek anlamda değil, toplum içindeki bir ekseni ve mihveri niteleyecek şekilde (*Axis*) kullanmaya çalıştık.

3. Findley, *Bureaucratic Reform in Ottomans, The Sublime Porte 1789-1922* adlı eserinde "Emperyal Merkez" kavramına değindikten sonra bu kavramın Osmanlı klasik düzeni içerisindeki yansıması üzerinde durur. Findley'e göre Osmanlı siyasal sistemi içerisinde Emperyal Merkez'in unsurları şöyledir: sultanın sarayı, emperyal kültürel gelenek, devletin formel, örgütsel ve prosedürel araçları, yönetici sınıfın varlığı ve yönetici sınıf içindeki denge (Findley 1980: 6-18).

zen" sınırları içinde hafifletmek (sosyal ve ekonomik birliği sağlamak) için oluşturulan ve gittikçe içinden çıktığı toplumdan yabancılaşarak onun üzerinde yer almaya başlayan "devlet" ile açıklamaya çalışır. Engels gibi Marx da *Grundrisse*'de kapitalizm öncesi üretim ilişkilerini değerlendirirken, bu dönemdeki mülkiyet ve toplum tarzını üçe ayırır. Fakat bu üç tarz arasındaki fark tarihsel değil "coğrafidir" (Marx 1979:521). Bu coğrafi farklılık içerisinde, Asya toplumlarında (Hodgson'un tarımsal temelli toplumunun ortaya çıktığı coğrafi alan üzerinde) emek yoluyla fiilen mülk edinme sürecinin toplumsal koşulları, sulama sistemleri, iletişim araçları vb'den dolayı, üst birliğin –despotik hükümetin– eseri olarak ortaya çıkar (Marx 1979: 528). Birlik –despotik hükümet– mülkün gerçek sahibi ve ortak mülkiyetin gerçek önvarsayımı olduğundan, birliğin kendisi çok sayıda tikel cemaatin üstünde, ayrı bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu sistem içerisinde toprak, cemaatin ortak malı olarak görülür. Birey ancak bu cemaatin üyesi sıfatıyla mülkiyet ya da zilyetlik ilişkilerine girer. Emek sürecindeki fiili mülk edinme, emeğin ürünü olmayan, tersine emeğin doğal ya da tanrısal önvarsayımları olarak gözüken bu önvarsayımlar çerçevesinde gelişir (Marx 1979: 526).

Yukarıda Hodgson'un tarım temelli toplum kategorisine –bununla birlikte Hodgson'un görüşleri çerçevesinde, Doğu'nun toplumsal ve siyasal yapısına ilişkin diğer görüşlere– ve merkezi, kozmopolitan devlete ana hatlarıyla değinmeye çalıştık. Tüm bu tartışmaların Osmanlı ve Türk tarihi içindeki şekilleniş biçimlerine ise aşağıda değinilecektir.

Orta Asya'dan Göç: İlk Merkezi Devlet Deneyimi

M.Ö. 4. yy.'dan itibaren tarih sahnesinde görülmeye başlayan Türk kavimleri (Gürün 1981: 108, Shaw 1976: 1-5) bu tarihlerden, Batı'ya doğru göç etmeye başladıkları 8. yy sonlarına kadar(Gordlievski 1988:37) Orta Asya'nın tarıma elverişsiz topraklarında göçer kabileler halinde yaşadılar.

Göçebe kavim varlığının devamını, temel üretim aracı olan hayvanlarını otlatabilmek için gerekli, verimli otlakları bulmak için sürekli hareket ederek sağlar. Göçebe kavim bu üretim ilişkisini devam ettirebilmek için, optimal bir nüfusa sahip olmak; sınırlı otlak alanları üzerinde ekonomik faaliyetlerini devam ettirebilmek isteyen diğer göçerlerle sürekli mücadele etmek zorundadır.[4]

4. Göçerlerin genel karakterleri ve Orta Asya göçer Türkleri ile ilgili olarak bkz. Timur 1994: 37-46, 85-90; Kılıçbay 1985: 247-256; Gordlievski 1988: 37-45, 77-110; Engels 1992: 27-151; Uzunçarşılı 1988: 19-26; Gürün 1988: 20-38, 115-155; Spuler 1987; Yetkin 1974: 20-30; İnalcık 1995: 17-22.

Doğal nüfus artışının göçebe aşiretin hareketliliği üzerinde yaptığı olumsuz etki (kabilenin hızla hareket etme yeteneğini kısıtlayacak miktarda nüfusu barındırması), bir yandan aşiretlerin daha fazla kollara ayrılarak hareket kabiliyetlerini artırmaya çalışmalarına ve kabileler arasındaki sert mücadelelere neden olurken, diğer yandan da optimal nüfusun üzerindeki bir takım unsurların yerleşik hayata geçmesine ve bazı kabilelerin göç etmesine neden olmaktadır (Timur 1994: 35). Göçer Türkmen kabilelerinin içinde bulunduğu durum, neden göçebe Türkmen kabilelerinde lidere (askeri şefe) kesin itaatin ve askeri örgütlenmenin toplumsal yapının olmazsa olmaz şartını oluşturduğunu ve göçebe toplum yapısı içersinde hiyerarşinin önemini açıklamak için yeterli olacaktır: Sürekli hareket etmek ve varlığını devam ettirebilmek için diğer kabilelerle sürekli savaşmak zorunda olan göçebe kabile, kendi içinde disiplinli düzenli olmak, toplum yapısını askeri bir temelde düzenlemek zorundadır (Yetkin 1974: 26).

Göçebe Türkmenler'in içinde bulundukları bu durum batıya doğru göç etmelerine neden olmuş, bu kabileler 9. yy'dan itibaren 11. yy'a kadar Abbasi Halifesi ve Samanoğulları gibi müslüman devletlerin gaza faaliyetlerinde paralı asker olarak çalışmışlardır (İnalcık 1995: 18).

11. yy'da Türkmenler'in İran siyasal yapısında söz sahibi olmalarının ardından, Selçuklular İç Asya'dan gelen nüfusun baskısını ve bu göçebe nüfusun neden olduğu siyasi istikrar bunalımını atlatabilmek için Anadolu'yu işgal etmek "zorunda" kaldılar. Türkmen Beylikleri yeni bir toplumsal yapıyla; Bizans'la, binlerce yıldır üzerinde çeşitli medeniyetlerin ve dinlerin yaşadığı Ortadoğu ve Anadolu coğrafyasıyla ve buralardaki tarımsal temelli toplumsal ilişkilerle tanıştılar.

Tarım Temelli Toplum: Merkezi Devletin Ekonomik Alt Yapısı

İran'a gelen Selçuklular yerleşik tarıma dayalı bir "üst kültürle", yazıyla tanışan bir "dünya inşası" geleneğinin var olduğu yani yazının günlük hayattaki "kayıt ve haberleşme" ihtiyaçlarının karşılanmasını aşan bir şekilde, insanların dünyayı, kendi varlık ve eylemlerini içinde anlamlandırdıkları bir "dünya resmini" çizmek; bir edebi geleneği üretmek ve taşımak amacıyla kullandıkları, böyle bir geleneğin merkezi öneme sahip olduğu, bu anlamda etnik ve mahalli değil, etnikliği aşan ve geniş alanlara yayılan bir kültür ortamıyla (Hodgson 1974: 109); tarımsal temelli toplumla (*agrarianate society*) tanıştılar.

Tarımsal temelli toplumda, yöneten kesimin tarımdışı faaliyetlerde uzmanlaşmış (şehirli geliri ile geçinen) kişiler olduğu, yönetme işinin istikrar ve gücünün (tarımdışı faaliyetlerin devam edebilmesinin yeterli ve sürekli tarımsal üretime bağlı olmasından dolayı) doğrudan üretimin bir fonksiyonu oldu-

ğu; siyasal gereksinmelerin (kanun koyma, adalet istikrar gibi) karşılanmasının, tarımdışı faaliyetlere uğraşanların (devletin) tarımsal üretimden aldıkları payın karşılığını oluşturduğu konusu üzerinde hassasiyetle durulmalıdır. Çünkü bu ilişki gerek göçebe Türkler'in paralı askerlik yaptıkları İrani devletlerin, gerekse daha sonra bu devlet geleneğinden hayli etkilenerek kurulan Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin temel niteliğini oluşturmaktadır.

Türkler, yukarıda belirttiğimiz bu ilişkinin inceliklerini, daha batıya doğru göçün ilk dönemlerinde, İslamiyetle tanıştıktan sonra öğrenmeye başladılar; tarımdışı faaliyetlerin devamının ve istikrarının doğrudan üretimin istikrar ve sürekliliğine, bu istikrar ve sürekliliğin ise doğrudan üreticinin esenliğine ve onların gözünde oluşturacakları meşruiyete bağlı olduğunu kavradılar. Tabii bunu yaparken de göçebe geleneklerinden ve askeri toplum yapılarından gelen "talan" geleneğini –İslam'ı kabullerinden sonra– İslam'ın cihad anlayışıyla bütünleştirerek elde ettikleri fetih anlayışına ilave etmeyi de ihmal etmediler.

Tarım temelli toplumun "tarımsal ve tarımdışı üretim" ilişkisini fetih anlayışıyla yoğurarak formüle eden ilk kişi Yusuf Has Hacip oldu. Karahanlı Hükümdarına sunduğu çalışmasında da bunu şu sözlerle ifade etti :

> ... Dünya hâkimi bey niçin asker toplar; asker nerde ise, oradan hazır hazine alır. Memleket tutmak için çok asker ve ordu lazımdır; askeri beslemek için de çok mal ve servete ihtiyaç vardır. Bu malı elde etmek için halkın zengin olması gerektir; halkın zengin olması için de doğru kanunlar konmalıdır. Bunlardan biri ihmal edilirse dördü de kalır; dördü birden ihmal edilirse beylik çözülmeye yüz tutar (1991: 155).

Sadece Türkler in İslam'la ve İrani devlet gelenekleriyle ilk tanıştıkları dönemlerde değil, Türk tarihi boyunca bir çok kereler aynı görüş tekrarlanmıştır. İnalcık, sık sık tekrar edilen bu görüşün Osmanlı'nın devlet felsefesini de oluşturduğunu ve şu şekilde ifade edildiğini belirtmektedir:

> Adldir mûcib-i salâh-ı cihan, cihan bir bâğdır divârı devlet, devletin nizamı şeriattir, şeriatte olamaz hiç hâris illâ melik, melik zapteyleyemez illâ leşker, leşkeri cem'edemez illâ mâl, mâlı cem'eden raiyettir, raiyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl. (1990: 31).

Yusuf Has Hacip'den ve Osmanlı'dan alınan bu iki metin aynı şeyden bahsetmektedir. Devletin güçlü olması için asker, askeri beslemek için mal ve servet gereklidir (tarımdışı üretimin devam ve istikrarı bunu sağlayacak maddi imkânlara bağlıdır), devletin mal ve servet edinebilmesi için halkın zengin olması (tarımdışı üretim yapanların faaliyetlerini sürdürebilmeleri için doğrudan üreticinin onlara destek olabilecek kadar zengin olması), halkın zengin olması için de doğru kanunlar konulması ve adaletle davranılması (bu payın alınabilmesi için tarımdışı faaliyette uzmanlaşanların toplumun ihtiyaç duyduğu şeyleri –adalet gibi– yerine getirmesi, üretimden pay alınmasına bu şekilde meşruiyet kazandırılması) gereklidir.

Caesaropapism: *Merkezi Devlette Sosyal Mukavale Olarak İslam*

Türkler'in batıya göçleriyle birlikte tanıştıkları ikinci kurum İslamiyet oldu. Türkler'in İslamiyet'e geçişinde de, göçebe Türkmen toplum yapısının, bu yapının askeri anlayışının ve dinsel inanışlarının (şamanizm), İslam'ın bu konudaki emirleriyle zıtlıktan çok tamamlayıcılık ilişkisi içinde olmaları önemlidir. Gerçekten de göçebe Türkler'in toplumsal düzen, disiplin ve uyum anlayışıyla İslam'ın bu konudaki emirleri, Türkler'deki savaş geleneği ve askeri örgütlenme tarzı ile İslam'ın cihad ve şehitlik anlayışı birbirleriyle hiç de çelişkili değildi (Yetkin 1974: 38). Sonuçta 9. yy'dan itibaren paralı asker olarak fiilen İslam fütühatının aktif militer gücünü oluşturan Türkmen göçebeleri, İslam şeriatını kendi dinsel anlayışlarıyla birleştirerek kabullendiler.

İslam toplumu ve devlet hayatının temeli Sasaniler'den hayli etkilenmiştir (Uzunçarşılı 1988: 1). Bununla birlikte, Türkler'in klasik İslam geleneklerinden ve Sasaniler'den aldıkları en önemli ders hiç kuşkusuz din-devlet birliği (*caesaropapism*) oldu (Berkes 1978: 15; Heper 1980: 13). İslam devlet düzeninde "Halife", hem "Emir'ül Mü'minin" yani mü'minlerin başı ve İslam ordularının kumandanı, hem de müslümanların dini önderi, İmam'ıydı (Sencer 1986: 41). "Devlet" dinin devamı ve yayılması için vardı. İslam, ancak siyasal yapıya egemen olabildiği ve kendi kurallarını bu yapıya nakşedebildiği anda gerçek kimliğine kavuşur ve o ülke Dar'ül İslam (İslam Ülkesi) sayılabilirdi. Kısaca devlet din için vardı; devlet dinin somut görüntüsünü, din ise devletin özünü oluşturuyordu (Heper 1980: 13).

İslamiyet sosyal ve siyasal yapıya meşruiyet kazandıracak evrensel bir üst dokuyu meydana getirme açısından da uygun bir dindi. İslamiyet'i seçen kavimler, kendi dinsel anlayışlarının yanlış olduğunu görüp İslamiyet'i seçmekten çok, İslamiyetle birlikte tanıştıkları yeni devlet geleneklerinin de etkilemeye başladığı sosyal yapılarını kutsayacak bir din arayışı içerisindeydiler.

Türkler'in, önceleri paralı asker olarak hizmetlerinde bulundukları, ardından siyasal yapıları üzerinde denetimi sağladıkları bölgenin toplumsal yapısı "tarım temeline" dayanmaktaydı ve bu toplum yapısı içerisinde devlet yönetiminde söz sahibi olanların bu faaliyetleri yerine getirebilmeleri için doğrudan üreticinin ürettiği ürüne ihtiyaçları vardı. Türkler bunu Yusuf Has Hacip'in (1991: 155) kalemiyle "devletin güçlü olması için halkın zengin olması, bunun için de doğru kanunların konması ve adaletle hükmedilmesi" olarak formüle etmişlerdi. İşte bu formülasyon içerisinde İslamiyet, halkın zenginliğini garanti altına alan "doğru kanunların" içeriğini ve devletle doğrudan üretici arasındaki meşruiyet ilişkisinin çerçevesini çiziyordu. Bu anlamda İslamiyet devletin koyduğu kurallarla ve doğrudan üreticinin ürününden pay almasının meşruiyetiy-

le doğrudan ilgiliydi. Söylediklerimizi başka kelimelerle ifade edecek olursak, İslamiyet bir din ve kurallar topluluğu olduğu kadar, devlet ve doğrudan üretici arasındaki ürün-adalet akışını düzenleyen bir mukaveleye, bu ilişkiyi kutsayan, meşrulaştıran bir üst dokusal çevreye işaret ediyordu. Bu ilişkiyi Nizamülmülk özetle şöyle ifade eder: "Padişah halka adaletle davranırsa, halk padişaha hayır dua eder; halk padişaha hayır dua ederse, Allah padişahtan razı olur (Nizamülmülk 1995: 32)".

Devletin devamı adalete bağlıdır. Devlet ise göçebe Oğuzlar ın devlet anlayışının bir uzantısı olarak hükümdarın mülküdür. Mülkün korunması ve istikrarı adalete bağlıdır. Yani adalet mülkün temelidir (Heper 1990: 13). Adalet halkın refahı için şarttır; halkın refahı da devletin güçlü olması için. Bu ilişki İslamla "kutsanır" ama "kurulmaz". Çünkü İslamiyet "adil davranmanın" nedeni değil örtüsüdür. Adaletin ve doğru kanunların nedeni halkın refahıdır (yani mülkün devamıdır). Kısaca, Nizamülmülk'ün (1995: 32) sözleriyle, "Melik inkar ve küfürle (İslam dışılıkla) ayakta kalabilse de zulümle(adaletsizlikle) ayakta kalamaz".

İrani devlet geleneğini açıklamakta kullandığımız tarım temelli toplum kavramı içerisinde, tarımsal-tarımdışı faaliyet ilişkisinin özel bir türü olarak yöneten-doğrudan üretici ilişkisinin temeli olan "adalet" ve "doğru kanunlarla" halka hükmedilmesi anlayışının üzerinde biraz daha durulması gerekmektedir.

Yukarıda değinildiği gibi "adaletin" ve "doğru kanunların" nedeni halkın esenlik ve mutluluğunun tesisiydi. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, halkın refahı amacıyla tesis edilmeye çalışılan adalet ve doğru kanunların temelde "devletin gücünü ve istikrarını korumak" için konmasıdır. Doğru kanunların nedeni halkın refahıdır ama, halkın doğru kanunlar ve adalet korunarak refaha kavuşturulmasının nedeni, kanunlar ve adaletle refaha kavuşturulacak halktan alınacak ürünün, yani tarımdışı faaliyetlerin devamı için gereken ürün akışının korunması, maddi zenginliği üreten tek kitlenin halk olması ve devletin bu zenginlikten pay almadan nizamı koruyamayacak olmasıdır (Küçükömerli 1994: 35). Özetle, halka adaletle hükmedilmesinin, doğru kanunların ve bu amaca hizmet eden tüm devlet uygulamalarının temel nedeni tarımdışı faaliyetle uğraşanların doğrudan üreticinin gereksinim duyduğu sosyal ve siyasal ihtiyaçları karşılamaları değil, bunu sağlayarak devletin gücünü tesis etmektir. Devletin tüm faaliyetlerinin kendi gücünü artırmak üzere programlanmış olması ise, güçlü devletin İslam'ı yayacak, alemin düzenini koruyacak olmasından kaynaklanmaktaydı. Devlet de meşruiyetini reayaya adaletle davranmasından, dayandığı toplumsal bir tabandan, Batı'da olduğu gibi feodallerin onu tanımasına veya burjuvazinin ona destek çıkmasından veya dini ulemadan değil, bizzat tüm bu unsurların üzerinde ve onların dışında olmasından, nizamı korumasından almaktaydı. Kısaca adalet devletin varlığı, istikrarı ve devamı

için gerekirken, İslamiyet ise, amacı İslam'ı yeryüzüne yaymak olan, başında yönetme hakkını Tanrı'dan almış hükümdarın bulunduğu devletin halkla ilişkisinin içeriğini ve bu ilişkinin meşruiyetini, yani doğru kanunların içeriğini belirliyor, adaletin gerçek niteliğini örtüyordu. Doğru kanunların içeriği İslamla belirlendiği için de, çıkarılan kanunların İslamiliğine her zaman büyük önem veriliyor (İnalcık 1995: 26); hükümdar, halka Ahiret gününde Tanrı'ya hesap verme sorumluluğu ile adil davranıyordu. Tanrı'nın hükümdarın günahlarını affetmesi ile halkın hükümdara hayır dua etmesi arasında mistik bir ilişki kuruluyordu.[5]

Halka adaleti sağlayan "doğru kanunlar" üzerinde hem şeriatın hem de hükümdarın söz sahibi olması da Türkler in Sasani- Moğol geleneklerinden aldıkları bir uygulamaydı. Böyle yapmakla, Türkler Sasani-Moğol geleneğinden bir imparatorluk buyruğu (irade-i şahane) teorisi ihraç ettiler. Bu, hükümdara İslam kanunlarının ruhsat verdiği uygulamaları yapabilme, bunu İslamileştirebilme özelliği veriyor (Mardin 1995: 64); Örf-i Sultani ile tahtta bulunan sultan kamu işlerinde sınırsız bir yetki sahibi oluyordu (Heper 1980: 12).

Hükümdarın her türlü kanun ve eyleminin şeriata uygunluğu üzerinde hassasiyetle duruluyor olması, merkezi devlet geleneği ile bütünleşen Türkler'in, İslamiyet'i kabullerinden sonra şeriatla yönetildikleri anlamına gelmemelidir. Yukarıda da değinildiği gibi, uygulanan "şeriat" olmaktan çok, kanun ve eylemlerin şer'iliğinin tescili ile doğrudan üretici-devlet ilişkilerine meşruiyet sağlanmasıdır. İşte Heper'in sıklıkla bahsettiği "patrimonyalizmin" beslendiği kaynak da budur.[6]

Geniş Ovalar ve Verimli Hilal: Merkezi Devletin Coğrafi Mekânı

Bu konu ile ilgili olarak Batı feodalitesinde de tarımsal artığa el konulmasına rağmen, neden orada merkezi bir devlet geleneğinin yerleşmediği, üzerinde kısaca durulması gerekli bir konudur. Neden "doğru kanunlar" konularak ve serfe adaletle hükmedilerek merkezi bir devlet geleneği oturtulamamış, merkezi devlet ancak burjuvazi-kral işbirliği ile sağlanabilmiştir?

Batı toplumlarında, artık ürüne Doğu toplumlarından daha fazla –tama-

5. Yusuf Has Hacip de *Kutadgu Bilig*'inde (1991:146-164) çeşitli vesileler ile Bey-Tanrı ve halk arasındaki bu mistik ilişkiye değinir. Bkz. Beyliğe layık bir beyin nasıl olması gerektiğinin anlatıldığı bölüm (XXVIII).

6. Metin Heper çalışmalarında Osmanlı'nın patrimonyal niteliğine sıkça değinmekle birlikte "Osmanlı'da Devlet Geleneği" (1990), "Osmanlı'da Merkez-Kenar İlişkileri" (1980), "Bürokratik Yönetim Geleneği" (1974) isimli makalelerinde bu konuya geniş yer ayırır.

men– el konulmasına rağmen[7], merkezi bir devletin kurulamamasının nedenini, tarımdışı faaliyetle uğraşanların varlıklarını benzer yöntemlerle (tarımsal artığa el koyarak) sağlamalarına karşın, "el koyma" biçimindeki farklılıklarda ve Avrupa'nın parçalanmış yapısında arayabiliriz. Bu farklılıklar özetle; tarımsal artıktan pay alan vassalın da sistemin dışında değil içerisinde olması, yani bu ekonomik sistemin bir ajanı olması ve doğrudan üreticinin artığına kamu gücü adına değil kendi adına el koyması, kendi ihtiyaç fazlasını da bir üstüne vermesi; tarımsal artıktan çeşitli düzeylerde faydalanan tüm bu unsurlar arasında bir güç mücadelesinin yaşanması; tarımsal artığa el koyma usulünün kamusal bir güç tarafından meşruiyet zemininde, merkezin gücünü temin ve adaletin tesisi amacıyla "pay alınması" şeklinde değil, emeğin sömürülmesi şeklinde ortaya çıkması ve rantın kaynağının Batı'da emeğin tam ve etkin kullanımına, Doğu'da ise toprağın tam ve etkin kullanımına dayanıyor olması; son olarak da, Doğu'da tarımsal üretime el koyma sürecini oluşturarak önemli bir rol oynayan dinin, Batı'da başlı başına bir siyasal ve ekonomik güç olması ve bu gücün diğer siyasal ve ekonomik çıkar gruplarıyla çatışma içinde olması diye sayılabilir.

Batı feodalitesi ve Doğu devlet geleneği ile ilgili yaptığımız karşılaştırma dikkate alındığında, Doğu'da devletin (tarımsal artığa kamusal otorite adına el koyabilecek ve karşılığında halka adalet dağıtabilecek kadar) güçlü ve merkezi olmasının nedenlerinin, yine devletin güçlü ve merkezi olduğuyla açıklandığı yanılgısına düşüldüğü sanılabilir. Bu yanılgıdan bizi kurtaracak olan, bir merkezi "devlet"in kurulmasına imkân veren coğrafi ve militer şartların üzerinde durmaktır (Berkes 1978:27).

Yukarıda "devlet"in kurulması için gerekli askeri şartın hangi yolla gerçekleştirilmeye çalışıldığını göstermeye çalıştık. Özetle, devlet daha çok asker toplayabilmek (yani daha güçlü olabilmek) için halka adaletle hükmediyor, onun esenliğiyle yakından ilgileniyordu. Padişahının halk üzerindeki otoritesinin sınırı şeriat –ve hükümdarın şeriat hükümleri çerçevesinde olduğu İslam alimlerince onanan hükümleri– idi. İşte Doğulu "devlet"in kurulmasına imkân veren militer güç unsurunun oluşum süreci de budur. Ancak büyük kara imparatorluklarının kurulmasına imkân veren geniş ovalar olmasaydı, beslenen askerlerin "merkezi ve güçlü bir devletin " kurulmasına yol açmalarına imkân yoktu. Nitekim Paul Kennedy'nin Avrupa coğrafyasındaki politik çeşitlilik için yaptığı tespit de bunun tam tersini işaret ediyordu:

7. Doğu'nun üretim ilişkileri sisteminde, Batı Avrupa'nın tersine tarımsal artığın tamamına el konulmamakta, "toprak alanı/reaya" oranı emeğin sömürülerek ürettiği artık ürünün tamamına el konulmasını gereksiz kılmaktadır. Feodalite ve Doğu (Osmanlı) toprak sistemleri ve üretim ilişkilerindeki farklar için bkz. Kılıçbay 1985: 268-270, 1990:54; Sencer 1973:238-246; Avcıoğlu 1973:17-20.

Avrupa bu politik çeşitliliği coğrafyasına borçluydu; atlıları sayesinde kurulan bir imparatorluğun egemenliğini hızla kabul ettirebileceği kocaman ovalar yoktu... Her şeyden önce, hem güçlü ve kararlı bir yerel diktatör tarafından bile olsa birlik sağlamış bir denetimin kurulmasını zorlaştırıyor, hem de kıtanın Moğol göçebe aşiretleri gibi dıştan gelen bir kuvvet tarafından hızla istila edilme ihtimalini en alt düzeye indiriyordu. Tersine, çeşitlilik gösteren doğal toprak yapısı gücün merkeziyetçi olmadan gelişmesini ve sürmesini teşvik etmiş ve yerel krallıklar, sınır boyu lordlukları ile dağlık bölge klanları ve ovalardaki kent federasyonları, Roma'nın çöküşünden sonraki herhangi bir zamanda çizilen Avrupa haritasını yamalı bir yorgana benzetmişlerdi. Bu yorgan üzerindeki desenler bir yüzyıldan öbürüne değişebilirdi ama birlik sağlamış bir imparatorluğun varlığına işaret eden tek bir renk hiçbir zaman kullanılamazdı (1991:21).

Türkler'in göç ettikleri bölge ve kısa süre sonra yayıldıkları Anadolu toprakları "merkezi devletin coğrafi mekân şartları"nı karşılayacak düzeydeydi. Orta Asya'dan gelen nüfus baskısını üzerinde hisseden Büyük Selçuklular'ın 1040'da Anadolu coğrafyasına yönelmelerinin üzerinden sadece 37 yıl sonra; yani 1077'de İznik'e kadar ilerleyip Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurmalarında da Anadolu topraklarının merkezi bir devlet oluşturmaya elverişli coğrafyası önemli bir rol oynamıştı. Aynı avantajı 13. yy'da Moğollar da kullanmış, kısa bir süre içinde Anadolu Selçuklu Devleti'ni yerle bir etmeyi başarabilmişlerdi.

Tarihteki somut olaylar da göstermektedir ki Ortadoğu ve Anadolu topraklarının yapısı merkezi bir devletin oluşmasına imkân verecek arazi özelliklerini taşımaktadır. Ama kuşkusuz, coğrafi elverişlilik, askeri güç olmaksızın "fethin" sonucun belirleyecek bir özellik değildir. İşte bu nedenledir ki Yusuf Has Hacip'den başlayarak "devletlerinin bekası" için kafa yoran bürokratlar, askeri gücün tesisi için bir mekanizmanın oluşturulmasının önemine ve bu mekanizmanın nasıl oluşturulacağına sürekli değinmişlerdir. Bu amaçla, Türkmen unsurların imparatorluklarını kurdukları bölgenin coğrafi özelliklerinin, devletin askeri güç ihtiyacı ile adalet dağıtıcı rolleri arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğine ayrıntılı olarak değinmemiz gerekmektedir.

Dünyada ilk defa tarımın yapıldığı "verimli hilal" bölgesi içerisinde yer alan alanların çoğu, Türkler'in devlet yönetimi geleneklerinden etkilendikleri ve giderek siyasal yapılarında söz sahibi oldukları bölgeler içerisinde yer almaktadır. Bugün verimli hilal diye adlandırılan bölgenin, Ürdün nehri vadisi ve Galile gölü çevresinden başlayıp, Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu bölgesindeki dağ silsilesi eteklerinden geçerek İran'ın Zağros dağlarının etekleri üstünden Basra körfezine inen; bir kolu da Toroslar üstünden Konya iline, Seydişehir-Çumra arasına uzanan (Tezel 1993: 18) bir alanı kapsadığı göz önüne alınırsa, Türkler'in egemenlik alanlarının yayıldığı bölgeler ile dünyada tarımın ilk yapıldığı bölgeler arasındaki benzerlik daha iyi anlaşılacaktır.

Şehirlerin kökeni üzerindeki tartışma, medeniyetlerin kökeni üzerindeki tartışmayla zaman ve mekân olarak benzeşmektedir; şehirlerin kökeni de ve-

rimli hilal alanları üzerindeki tartışmayla. Medeniyet ile ilgili faaliyetler, bu faaliyetlerle uğraşanların tarımsal faaliyetlerden uzaklaşarak kendi ilgi alanları üzerinde yoğunlaşmalarını gerektirmektedir. Egemen üretim tarzının "tarım" olduğu bir toplumda bunu gerçekleştirebilmek içinse, tarımla uğraşanların en azından kendi ihtiyaçlarını yeterli düzeyde karşılayabilecek bir hayat düzeyine sahip olmaları ve şehirlileri besleyecek miktarda bir tarımsal fazlayı yaratmaya çalışmaları; ikinci olarak da, bu tarımsal fazlayı yaratabilmeye uygun tarım alanları üzerinde bulunmaları gerekmektedir.

İşte temelde, yukarıda belirttiğimiz ikinci şart medeniyetlerin, üst kültürün oluşumuna dayanak hazırladı. Avrupa'nın bunu gerçekleştirebilmesi içinse 10. yy'da tarım devrimini gerçekleştirerek bataklık alanlarını kurutması gerekiyordu. Bu açıdan tarım devriminden ticaret devrimine kadar geçen süre içinde Avrupa'da şehirleşmenin artması bir tesadüf değildir. Yalnız tek farkla. Doğrudan üretimin nitel ve nicel artışının, parçalanmış siyasal yapı içerisinde tek bir otorite tarafından toplanmasına imkân verecek coğrafi yapı Avrupa'da yoktu. Doğu nun toprakları ise hem şehirli tüketimini karşılayacak üretimin yapılmasına imkân verecek derecede verimli, hem de bu verimin merkezi bir otorite tarafından toplanmasına imkân verecek kadar düzdü.

Bu açıdan, Türkler in egemenlik kurdukları coğrafyanın incelenmesi bize, "toprak verimliliği/merkezi otoritenin tesisi" ilişkisini açıklama olanağı vermektedir. Merkezi devletin kurulmasının militer ve coğrafi iki şarta dayandığı belirtilmişti. Coğrafi yapının ilkin doğrudan üreticinin ihtiyacından fazlasını üretecek verimlikte olması, ikinci olarak askeri gücün üzerinde rahatlıkla hareket edebileceği düzlükte olması gerekiyordu. Coğrafi ve militer şartların var olduğu durumda ise, merkezi devlete tarımsal artığı en kısa yoldan askeri güce dönüştürmek düşüyordu. Bu tarımsal fazla en etkin ve etkili bir yoldan askeri güce dönüştürülmeliydi ki bu yolla devletin gücü tesis edilebilsin.

Merkezi Devletin Varlığını Sürdürebilme Araçları: Toprak Rejimi ve Kul Bürokrasisi

Bu gerçek, bölge toprakları üzerinde –aralarında nüanslar olmakla birlikte– hemen hemen aynı toprak mülkiyeti sisteminin uygulanmasını da açıklayıcıdır. Helenistik çağda "kleros", İslam öncesi İran'da "dikhan", İslamla birlikte "kati'a", Selçuklular'da "ikta", "Doğu" Roma İmparatorluğu'nda "pronaia", Osmanlılar'da "tımar"; hepsi topraktan alınan vergi (devletin doğrudan üreticiden aldığı pay) gelirinin karşılığında "askeri" hizmeti zorunlu kılan bir takım uygulamaları ifade ediyordu (Kılıçbay 1985: 264). Bu da göstermektedir ki gerek Selçuklu gerekse Osmanlı zamanında uygulanan toprak rejimlerinin kökle-

ri, kendi siyasal yapıları içerisinde değil, bu yapının da hatlarını şekillendiren daha geniş bir perspektif içinde ele alınmalıdır. İşte bu nedenle, Bizans topraklarında (Anadolu'da) uygulanan "pronaia" ve Selçuklular dan önce uygulanan "kati'a" sisteminin getirdiği kolaylıklarladır ki, Selçuklu Nizamülmülk'ün önerisiyle ikta sistemine geçebildi ve bunu 20 yıl gibi kısa sürede tüm imparatorluk sathında yayabildi (Nizamülmülk 1995: 58-68).

Gerek Anadolu'nun göçebe Türkler in işgalinden önceki toprak rejimi sistemi (*pronaia*), gerekse Selçuklular ın siyasal sistemlerinde egemen oldukları İran topraklarında uygulanan toprak rejimi sistemi (dikhan ve daha sonra kati'a) ve Nizamülmülk'ün "ikta" tavsiyesi, göçebe Türkmenler'in aşiret yapısı ve –Anadolu'yu işgallerinden sonra– Roma topraklarına (diyar-ı Rum) yerleşme biçimleri ile birlikte düşünüldüğünde, Anadolu topraklarında merkezkaç güçlerin oluşumunu açıklayabilecek niteliktedir. Büyük Selçuklular'ın göçebe Türkler in nüfus baskısından kurtulmak için Anadolu'yu işgal etmelerinden sonra, kendi aşiret önderlerinden başka bir otoriteye itaatte isteksiz olan göçebeler, aşiret yapılarına uygun biçimde Anadolu topraklarına yerleştiler (Timur 1994: 68). Bu, Anadolu'nun işgali ile aşiret yapısına uygun biçimde toprağa yerleşme döneminde bölgede feodal eğilimlerin baş göstermesi sonucunu doğurdu (Kılıçbay 1985: 273; Timur 1994: 72). Türklerin göçebe gelenekleriyle bezenmiş otoriteye başeğmez tutumlarının Anadolu topraklarına feodal eğilimler olarak yansıması, merkezi devlet anlayışı ve bu anlayışın uygulamaya geçirilmesini kolaylaştıran coğrafi ve militer şartlarla karşılaşınca, taht kavgaları çerçevesinde şekillenen merkez-göçebe mücadelelerini ortaya çıktı (Timur 1994: 135).

Anadolu'ya yerleşerek "Beylikler"i oluşturan göçebe aşiretler, giderek "göçebe aşiret" yapısından uzaklaşıp "feodal" eğilimler taşıyan beylikler haline gelmekte, aynı zamanda bunlar, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kurucu unsurlarını da oluşturmaktaydılar. Türkmen unsurların, devletlerin kurucu unsurlarını oluşturmalarına rağmen daha sonra "çevre (merkezkaç)" unsurlar arasına girmesi, hem siyasi otoritenin "merkezi" olmasıyla hem de "toplumsal bir temelden bağımsız ve onların üzerinde" olmasıyla ile yakından ilgilidir. Devletin "merkezi" ve "toplumdışı" olması ise, devlet fonksiyonlarını yerine getiren, hükümdarın egemenliğini kullanan bürokrasinin de hem "merkezi" hem de toplumdışı ve "kul" karakterini açıklayacaktır.

1- "Kul" bürokrasisinin oluşumundan önce neden merkezi bir devlette geniş ve merkezi bir bürokrasiye ihtiyaç duyulduğu üzerinde durmamız gerekmektedir. Weber'in de belirttiği gibi ilk "bürokratik" organizasyonlar eski Mısır, Roma ve Çin devletlerinde ortaya çıkmıştı (Weber 1952: 231).[8] Bu tespit

8. Weber'in "The Essentials of Bureaucratic Organization: An Ideal Type Construction" adlı makalesi, Talcott Parsons tarafından tercüme edilen *The Theory of Social and*

Hodgson'un "tarım temelli toplum" kategorisini oturttuğu "verimli hilal" alanlarında tarım dışı faaliyetlerin oluşumu süreciyle benzeşmektedir. Bu nedenle, tarım dışı faaliyetlerde yoğunlaşanların (Weber'in deyimleriyle sulama kanallarının bakımı, onarımı, güvenlik vb. işlerinde yoğunlaşanların) tarımsal üretimden aldıkları pay ve bu paya (coğrafi ve militer şartların sağladığı imkânlara) dayanarak oluşturdukları "merkezi devletin" yerine getirmek zorunda olduğu faaliyetlerin çokluğu, geniş bir bürokratik örgütlenmeyi zorunlu kılıyordu. Gerçekten de savaşlarda "asker" desteği karşılığında vergi geliri bırakılan kişilerin ellerinde bulundurdukları, tüm imparatorluk sathına yayılmış askeri gücün, merkezi bir askeri güç ile denetlenerek bu unsurların denetiminin sağlanması gerekliliği (askeriyye); merkezi devletin varlığını sürdürmek için yapmak zorunda olduğu tüm işlerin yapılması, bu işlerin organizasyonunun ve eşgüdümünün sağlanması gerekliliği (kalemiyye) ve tarımsal temelli bir toplumda, merkezi devlet olmanın en önemli şartı ve meşruiyet kaynağı olarak doğru kanunların temini ve adaletin tesisinin sağlanması gerekliliği (ilmiyye) kuşkusuz geniş ve merkezi bir bürokrasiyi gerektirmektedir. Ama elbetteki tüm bunlar, oluşan "geniş" ve "merkezi" bürokratik örgütlenmenin neden "hizmet (kul)" bürokrasisi niteliğine büründüğünü tam olarak açıklamamaktadır.

2- Bürokrasinin "kul" karakterini açıklayacak olan, bürokrasinin de içerisinde yer aldığı devlet örgütlenmesinin "toplumdışı"lığıdır. Toplumsal sınıfların dışında, onların üzerinde ve onlardan bağımsız olarak tanımlanan devletin, yönetiminde de sosyal yapı ve etnik kökenlerden bağımsız ve onların üzerindeki kişileri kullanmasının gerekliliği anlaşılabilir. O takdirde burada temel sorun, bürokrasinin devşirme karakterinin belirlenmesinden önce, devletin toplumdışılığının nedenlerin üzerinde durmaktır. Bu nedenleri şöyle sıralayabiliriz.

İlk olarak, Türkler Orta Asya'dan Ortadoğu'ya göç ettiklerinde yerleşik, tarım temelli bir toplumsal yapı ve bu yapıya ilişkin devlet yönetimi gelenekleriyle karşılaştılar. Böylesi bir sosyal-siyasal yapı ve devlet yönetimiyle ilgili tecrübelerini paralı asker oldukları zamanlardan itibaren edinmeye başlayan Türkler, bu toplumsal yapı üzerinde siyasal egemenlikler kurduklarında da fazla bir şey değişmedi. Çünkü "mevcut" toplumsal yapı üzerinde sadece "siyasal egemenliklerini" tesis ettiler ve Türkler'e "yönetme" işinde yardım eden –ve bir anlamda yerleşik, tarım temelli bir toplumda devlet olmanın gereklerini de öğreten– yine İranlı, Gazneli ve Karahanlı bürokratlar oldu. Kısaca Türkler in, geldikleri sosyo-politik ve ekonomik yapı üzerinde devlet yönetmeyle ilgili, daha önceden edinilmiş, yeterli bilgi ve tecrübeleri yoktu. Kurdukları ilk impara-

Economic Organization adlı kitabından kısaltılarak *Bureaucracy* (Derleyenler Robert K Merton, Aitsa P Gray, Columbia University Press, Columbia, 1952) adlı kitapta yayımlanmıştır.

torluklarda da hem devletin "ilk yöneticisi", hem de "devlet yönetimi sanatı öğrencisi" rollerini birlikte oynamak zorundaydılar. Bu, Türkler'in kurdukları imparatorlukların neden "İrani devlet geleneğinin bir uzantısı" olduğunu da açıklayacaktır. Fakat bu konuya, "bürokratların Türkmen hükümdarlara bir devlet yönetimi geleneğini aşılamaları veya onlara bu geleneği zorla empoze etmeleri" açısından değil, "bölge üzerindeki üretim ilişkilerinin belirlediği, devlet olabilme ve bu niteliği sürdürebilme yeteneğiyle ilgili bilgilerin aktarımı", kısaca, bölge gerçeklerinin aktarımı olarak bakmak gerekmektedir. Çünkü, Türkmen hükümdarlarını bu devlet geleneğini takibe zorlayan etken bürokratlar değil, bölgenin gerçekleri olmuştur. Bürokratların bu konudaki rolü ise, üretim ilişkileri ile belirlenen bölge gerçeklerinin aktarımı şeklinde belirmiştir.

İkinci olarak devlet yönetimi ve bürokratik organizasyonlarında İran etkisinde, hatta fiilen İranlı bürokratların yönetiminde olan Selçuklu devletindeki bürokratlar, Türkmen unsurları her zaman kendileri için bir tehdit olarak gördüler. Bu unsurların Anadolu topraklarına gönderilerek orada toprağa yerleştirilmeye çalışmaları da bu tehlikenin atlatılmasına yönelik bir dizi çaba olarak değerlendirilebilir. Gerek merkezden uzaklaştırılmaya, gerekse denetim altına alınmaya karşı çıkan Türkmenler'in bu tavırları ise merkez-merkezkaç güçleri arasındaki bir mücadelenin başlangıcını oluşturmuş, fakat hiçbir zaman da merkez otoritesini tamamen yitirecek düzeye gelmemiş, az ya da çok feodal güçlere karşı her zaman egemen olabilmiştir (Kılıçbay 1985: 280).

Bürokrasinin devşirme karakteriyle ilgili olarak, devletin toplumdışılığının nedenleri hakkında belirtilmesi gereken son husus, devletin meşruiyeti ile ilgilidir. Doğulu devlet geleneğinde İslam-devlet-meşruiyet ilişkisini "adalet" kavramı çerçevesinde açıklamakla beraber, İslam-devlet-meşruiyet ilişkisi içerisinde devletin toplumdışılığının özenle vurgulanması gerekmektedir. Halka adaletle hükmedilmesi, doğru kanunların konulması gibi her türlü devlet faaliyetinin nedeni, son analizde, (devletin gücü ile doğru orantılı olarak) Tanrı tarafından konulmuş, değiştirilemez nizamı, yani Nizam-ı Alem'i korunmaktır Fakat, daha önce söylenildiği gibi, devletin şeriata uygun (aslında uygunlaştırılan) kurallarla yönetilmesi veya Tanrı tarafından koyulmuş nizamı sürdürme görevini üstleniyor olması devletin "şeriatla" yönetildiği, teokratik bir karakter taşıdığı anlamına da gelmemektedir. Çünkü gerçekte ne nizam (kurulan sosyal ve siyasal düzen) Tanrı tarafından oluşturulmuş, (kuramsal olarak) "şerri" bir nizamdı ne de padişah sadece şeriatın emirlerini yerine getiriyordu. İslam aracılığıyla, padişahın tüm emir ve uygulamalarının şeriata uygunluğu onanarak "uygulanan kurallar" kutsanıyordu; Nizam-ı Alem ideasıyla da "mevcut yapı" kutsanıyor, değiştirilemezliği ve kutsallığı vurgulanıyordu.

Gerek yaşanan siyasi gelişmelerin, gerekse devlet geleneklerinin, devletin ve hükümdarın yetkilerini kullanan bürokrasinin toplumdışılığını, etnik ve

toplumsal kimliklerin üzerinde yer almasını oluşturduğu açıktır. Tüm bunlara birde Doğulu devlet geleneğinin düşünsel temellerini oluşturan neoplatonizm akımının etkilerini, bu akımda yönetici sınıfın toplumun dışında, onların üzerinde ve onlardan farklı (üstün) olmaları gerektiğini ilave edersek, neden Doğulu devlette geniş, merkezi ve devşirme bir bürokratik yapılanmanın oluştuğu daha iyi anlaşılacaktır. Neoplatonizm ve Doğulu devlet geleneği ile ilgili karşılaştırmalara sonradan değinileceğinden, Platon'un "yöneticiler" diye adlandırdığı kişilerin görev ve nitelikleri ile Osmanlı veya Selçuklu'daki devşirmeler arasında büyük bir benzerliğin olduğunu belirtmek şu an için yeterli olacaktır.

Siyasi iktidarın merkeziliği ve toplumdışılığı, oluşan bürokratik yapılanma içerisinde, birbirini dengeleyen veya alternatif güç odaklarının ortaya çıkmasına imkân vermeyecek bürokratik unsurların oluşturulmasını zorunlu kılmaktaydı. İnalcık (1995:20) bu konuda, ulemanın gücünün kaynağını oluşturan şer'i hukuk ile, yönetici askeri sınıfın gücünün kaynağını oluşturan örfi hukuk arasındaki çatışmanın, ulema-yönetici askeri sınıf arasındaki siyasi ve sosyal çatışmaya bir kılıf oluşturduğunu belirtmektedir. Özetle temel kaygı "devletin" çıkarları'ydı. Ne bürokratik yapı içerisinde bir grubun öne çıkmasına, ne de toplumsal yapı içerisinde alternatif bir güç odağının oluşmasına izin veriliyordu. Merkez, Türkler de dahil herhangi bir etnik gruba veya sosyal tabakaya dayanmıyordu.

Aynı olguyu Selçuklu'nun bir uç beyi olarak tarih sahnesine çıkan Osmanlı Beyliği'nin yükselmesi (merkezini güçlendirerek toprak kazanması) döneminde de görebiliriz. Osman Bey de merkezini güçlendirmek için ihtiyaç duyduğu askeri destek karşısında Hıristiyan Bizans tekfurlarıyla kişisel bağımlılık ilişkisine girmekten çekinmemiştir.

Sadece toprak vaadiyle Osman Bey'in yanına çektiği tekfurlar değil, aynı amaçla hareket eden Türkmen gaziler; kendilerine bağlı askerleri olan, kent yaşamı ve ticaret hayatı üzerinde büyük bir etkiye sahip olan (Moğollar'ın Anadolu'yu işgallerinden sonra güçlerinde sarsılma olan ve büyüme işaretleri veren Osman Bey ile ittifak yaparak kentler üzerindeki denetimlerini devam ettirmek isteyen) Ahiler; Moğollar'dan kaçarak kendilerine barınacak yer ve kalacak toprak arayan dinsel önderler (ve onların müritleri) gibi Osmanlı'nın kurucu unsurlarının hepsi de belli bir etnik veya dinsel bağ nedeniyle değil, çıkarlar nedeniyle bu işe soyunmuşlardır. Osmanlı'nın yaptığı ise pragmatizm kavramının sınırlarını zorlayan bir "realpolitik" ile davranarak bu grupları Osmanlı'nın kurucu unsurları haline getirmek olmuştur (Heper 1980: 7). İslam da bu ortam içerisinde birleşmeyi kolaylaştırıcı ve harekete geçirici bir rol oynadı. İnalcık (1995: 23-24), İslam'ın Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki bu rolünü şu kelimelerle ifade etmektedir:

13. yy'ın ortalarından itibaren, serhat Türkmenleri İslam dünyasını, putperest Moğollar'ın hâkimiyetinden kurtarmak üzere Mısır Memlukları ile işbirliğine gittiler... Bu bakımdan İslam tarihinin müteakip dönemlerinde hâkim güçler haline gelen tipik askeri devletlerin (Memluklar ve Osmanlılar) yükselişini hazırlayan olgu, o devirlerde kesinlikle Haçlılar dan daha beter olan Moğol tehlikesiydi.

Osmanlı tüm bu unsurları bir araya getirmeye çalışırken Anadolu'daki diğer beylikler de benzer çabalar içerisindeydi. Moğol baskısının azalmasının ardından ortaya çıkan politik durum Anadolu'da birliğin yeniden sağlanacağına dair işaretleri vermekle beraber, bu birliğin kimin –hangi beyliğin– otoritesi altında sağlanacağı, otoriteyi kurabilmek için gerekli askeri gücü kimin daha iyi sağlayacağına bağlanmıştı. Bu başarıya gösteren de Osman Bey ve oğulları oldu.

Anadolu'nun doğusundan saldırıya geçerek Anadolu'nun büyük bölümünü egemenlikleri altına alan Moğollar, Anadolu'da taşları yerinden oynatmış, bu hareketlilikten etkilenenlerse batıya doğru, toprak aramak için yola çıkan gaziler (Alpler) olmuştu. Gazileri benzer amaçlarla Türkmenler izledi. Dinsel liderleri (şeyh veya babaları) önderliğinde batıya doğru göç eden unsurlar da kuruluşunu tamamlamakta olan Osmanlı'nın ihtiyaç duyduğu nüfus gücünü (tarımsal üretimi yapacak doğrudan üretici nüfusu) oluşturacaklardı. Şehirlerdeki manifaktür üretim üzerinde söz sahibi olan (ve aynı zamanda kendilerine bağlı silahlı güçleri olan) Ahiler de çevrelerindeki beyliklerle elden geldiğince iyi geçinmeye çalışıyorlardı. Osmanlı'nın kendi dinsel ve toplumsal dokularına dokunmaksızın toprak vaadiyle askeri destek istemesi ise, Osmanlı'nın kuruluşuna destek veren son unsur olan Bizans tekfurlarını Osman Bey'in yanına çekmişti[9] (Timur 1994: 71-78).

Özetle, merkezi bir devletin kurulabilmesi için elverişli coğrafi özellikler taşıyan Anadolu'da, Moğol istilası ile dağılan merkezi devletin yeniden tesis edilebilmesi amacıyla, merkezi bir devletin kurulabilmesi için gerekli ikinci şartın, yani "askeri güç" unsurunun sağlanabilmesi gerekliydi. Osmanlı'nın yaptığı da –diğer beyliklerden daha önce ve daha iyi olarak– bunu sağlamak; bunu yapabilmek için de Anadolu haritası üzerinde konuşlandığı yerin avantajlarını olabildiğince iyi kullanmak, yani merkezi tesis edecek askeri gücü(merkezin gücünü) oluşturmada Anadolu üzerindeki diğer unsurlarından yararlanmasını iyi bilmek oldu. Özetle kuruluş devri, Osman ve oğullarının kişisel bağımlılık (bagaturluk veya adamı olma ilişkisi) temelinde ortaya çıkan feodal ilişkileri

9. Kuruluş döneminde askeri güç desteği karşılığı toprak vaadi herhangi bir kurala dayandırılmayıp, bu konuda hayli pragmatik davranılmıştır. Mülkiyet konusunda saptanmış bir kuraldan çok, şartlar belirleyici olmuştur. Temelde yapılmak istenen, toprak hangi statüde verilirse verilsin, Osman'ın kendisine bağlı bir "hizmet aristokrasisi" oluşturmaya çalıştığıdır. Kuruluş dönemi toprak sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sencer 1973: 233-237; Mustafa Nuri 1992: 16-17; Kılıçbay 1992: 15-23 ve 1985: 327)

nasıl merkezi bir devletin kurulmasına temel oluşturacak şekilde kullandığının bir özetini oluşturuyordu (Timur 1994:110).

Osmanlı siyasi otoritesinin "merkezi"liğinin sağlanması, Doğulu devlet geleneğinin bilinen yöntemleriyle oldu. Fakat bu, Osmanlı'nın kuruluş aşamasından hemen sonra tüm alternatif güç odaklarını tasfiye edebildiği anlamına gelmemelidir. Aksine, kardeşler arasındaki taht mücadeleleri kisvesi altında, merkez ve merkezkaç güçler arasındaki çatışma sürekli devam edecektir. Hatta kuruluş aşamasının hemen sonrası denilebilecek bir dönemde, Beyazıd'ın Timur'a yenilmesinin ardından merkezkaç güçlerin çok önemli bir güç kazandığı, Osmanlı siyasal iktidarının darmadağın olduğu dahi söylenebilir.[10]

Fetret devrinin ardından tahta geçen I. Mehmed'in ölümünden sonraki dönemde II. Murad, hemen öncesinde yaşanan mücadelenin içeriğini çok iyi kavramış olmalı ki ulema ve kapıkullarının etkinliğini artıracak uygulamalara girişti ve Osmanlı devlet ideolojisini oluşturmaya yöneldi. Artık devleti elinde tutan ulema ve kapıkulları, çok açık biçimde, toprak kim tarafından fethedilirse fethedilsin mülkiyetin devlete ait olacağı kuralını getirdi. Bir toprağı fethe-

10. Osmanlı'nın merkezi (*axial*) karakterinin sadece mekanik bir anlamda yorumlanamayacağı ile ilgili olarak "fetret" kelimesine daha yakından bakılması gereklidir. Fetret, Arapça kökenli bir terim olarak Hz İsa ile Hz. Muhammed arasındaki dönemi ifade etmek için kullanılmaktadır. Yani (Tanrı tarafından gönderilen) Hıristiyanlığın bozulması ile başlayan, Hz Muhammed'in peygamber olarak ilk İslam devletini kurması ile sona eren bir dönemdir. Bu dönem kutsal nizamın(şeriatın) uygulanmadığı, peygambersiz ve hükümdarsız geçen süreyi; bozukluğu ve karmaşayı niteler. "Bozuk" olanın tarifi (yani bir dönemin fetret devri olarak adlandırılması) bozulmamış olanın tarifinin içeriği hakkında bilgi sahibi olmayı gerektiren bir kavramdır. Yani asıl olan, olması gereken, nizami olan bilinmeksizin, bozulmuş bir dönemden söz etmek, bir dönemi fetret dönemi olarak ifade etmek imkansızdır. Bozuk ve bozulmuş olan asıldan bir sapma, istenmeyen bir durumdur. Kavramı salt dini boyutundan çıkarıp Osmanlı örneği içerisinde değerlendirirsek, Ankara savaşı sonrasında başlayan ve Çelebi Mehmed'in tahta geçmesiyle sona eren süre bir fetret dönemidir. Bozuk, istenmeyen, olması gerekenden sapılan bir dönemdir. Ama asıl, olması gereken, nizami olan nedir? Nizami olan devletin "hakim" olduğu, yani egemen olduğu, kendi düzenini yani alemin düzenini sürdürdüğü dönemdir. Bu konuda asıl vurgulanması gereken nokta, Ankara savaşının tarihi ile, Osmanlı'nın kurulduğu tarih arasındaki fark dikkate alındığında ortaya çıkmaktadır. Osmanlı 1299'da kurulmuş, Ankara savaşı ise 1402 yılında yapılmıştır. İki tarih arasında geçen süre ise 103 yıldır. 103 yıl boyunca ise Osmanlı'nın bir yandan topraklarını genişletmeye, diğer yandan da kendi yönetim sistemini "kurmaya" çalıştığı açıktır. Kısaca bu dönem tüm tarih kitaplarında geçtiği adıyla, bir "kuruluş" dönemidir. Fakat daha kurulma, oluşma döneminde olan bir devletin yaşadığı bir siyasi olay (şehzadeler arası taht kavgası) bir "fetret" dönemi, yani bir bozulma, idealden sapma olarak nitelendirilmektedir. İşte Osmanlı'nın merkeziyetçiliğinin ve merkezi devlet anlayışının sadece mekanik bir güç üstünlüğüne işaret etmediğini belirtirken de söylenilmek istenen budur. Çünkü "ideal bir nizam" anlayışı Osmanlı'nın 103 yılda oluşturduğu "kendi siyasal düzenini" ifade etmekten çok daha derinlerde, üzerinde yaşadığı toprakların siyasal geleneklerinde bir yerlerdir.

dene, o toprak tımar olarak verilecekti. Bu gelişme fetihlerde aktif rol oynayan feodal eğilimli gazilerin siyasi gücünün azalması, birer eyalet askeri (tımarlı sipahi) durumuna gelmeleri demekti.

Fakat bu gelişme de merkezin kesin iktidarını sağlamadı. Çünkü merkezi destekleyen unsurlar hem devşirmelerden, hem de Bizans'la ticari ilişkileri olan zengin Türkmen ailelerinden oluşuyordu. Bu Türkmen aileleri düzen ve istikrar istiyorlardı; merkezin egemenliği onlar için rahat ticaret yapabilecekleri güvenli bir ortam demekti. Ancak merkeze bu desteklerinin, istikrar ve düzen özlemlerinin tek koşulu, iktidara kendilerinin egemen olması ve onu bir sınıf aracı haline getirmeleriydi (Timur 1994:126) Merkez içi diyebileceğimiz bu çekişmenin tohumları II. Murat döneminde atılmakla birlikte, II. Mehmet döneminde su yüzüne çıktı ve sonuçta zengin tüccar ailelerince desteklenen Çandarlı ailesi ve devşirme kul bürokrasisi arasındaki savaştan devşirmeler galip çıktı. Sonuç hem yönetim mekanizmasının Türkmenler'e kapatılması, hem de feodal eğilimli gazi geleneği temsilcilerinin toprak üzerindeki haklarının kısıtlanması ve böylece saf dışı edilmeleri oldu. Siyasi otorite üzerindeki tek hâkim güç artık devşirme bürokratlardı. II. Mehmed'in bu başarıyı sağlayarak Çandarlı ailesini saf dışı etmesinde İstanbul'u fethetmesinin verdiği prestijin payını belirtmeden geçmemek gerekmektedir. İşte bu dönemledir ki Osmanlı, "devlet'ten imparatorluğa doğru geçti. İstanbul'un fethi bir çağı kapatıp diğerini açarken, Osmanlı'nın "klasik" diye bilinen dönemini de başlatıyordu.

Bir Devlet İdeası Olarak Nizam-ı Âlem ya da "Pax Ottomanica"

Osmanlı'nın klasik dönemi olarak adlandırılan dönem, verimli hilal alanları üzerinde ve çevresinde kurulmuş tarım temelli toplumsal ilişkilerle oluşan, gücünü coğrafi alanların elverişliliği ile ürün-adalet ilişkisini etkili bir şekilde denetleyip yönlendirme ve *caesaropopism*'e borçlu olan devletin, bu ilişki ağını süreklileştirebilmek ve ebedileştirebilmek için kavramsal bir çerçeveye, bir "düzen (nizam)" anlayışına olan gereksinimini karşıladığı; binlerce yıldır tarım yapılan bu topraklar üzerindeki üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan sosyo-ekonomik, politik ve kültürel yapının en son ve mükemmel şeklini aldığı bir dönemdir. Bu açıdan, Nizam-ı Âlem "klasik" olarak adlandırılan bu dönemi anlayabilmek, bu yapıyı oluşturan unsurları yerli yerine koyabilmek için üzerinde durulması gereken en önemli kavramdır. Nizam-ı Alem –her ne kadar alemin düzeni demek olsa da– "Osmanlı'nın düzenini" yani *Pax Ottomanica*'yı tesis ediyor; asker-ürün ilişkisini kavramlaştırıyordu. Ekonomik hayata (tarımsal üretimde toprağın devlet mülkiyetiyle, ticarette narh uygulama-

ları, manifaktür üretimde loncalar ile) her türlü müdahale ve kul bürokrasisi de Nizam-ı Âlem ideasının "yeniden üretimi"ni sağlıyor, bu ilişkiyi devam ettiren "araçlar" olarak görev yapıyordu.[11] Böylece (öteden beri) bilinenin, yapılagelenin uygulanması, bilinmeyenin önlenebilmesi yani "emr-i bi'l marûf ve nehy-i an-il-münker" sağlanabiliyordu (Berkes 1978: 129).

Özetle, verimli ve elverişli toprak alanları üzerinde kurulan *Pax Ottomanica*'nın amacı "askeri güç" (devletin gücünü) sağlamak ve sürdürmek, bunu yapabilmek (askeri gücü destekleyecek geliri sağlamak) için de reayaya adaletle hükmetmekti. İslam, *Pax Ottomanica*'da sosyal bir mukavele; *Pax Ottomanica*'yı meşrulaştıran, kutsayan bir unsurdu. Osmanlı düzeni bunlarla sağlanırken, ekonomik müdahale ve kul bürokrasisi aracılığıyla "düzen" olarak ifade edilen "devlet ideası[12]" yeniden üretilebiliyor, sürekliliği ve istikrarı (devletin bekası ve düzenin devamı) korunabiliyordu. Amacı devletin gücü, aracı bürokrasi ve ekonomik yönlendirme olan ve ilişkisini din aracılığıyla kutsayan devletin, nizamı koruma ve sürdürme yöntemi ise toplumsal durağanlığın sağlanması ve devletin tüm bu "toplumsallıkların" üzerine çıkarılmasıydı.

Osmanlı'da toplumsal durağanlık olarak adlandırılan şey, sınıfların kendi içerilerinde hapsedilmeleri ve sınıflararası geçişkenliklere sıcak bakılmamasıdır. "Raiyyet oğlu raiyyettir" sözüyle ifade edilen toplumsal durağanlık, her tür toplumsal statünün devlet tarafından belirlenmesi, devlet tarafından tanınan bir niteliği belirtmesi, yani statülerin –ve bu yolla oluşan bir toplumda, toplumun içerisinde gerçekleştirilebilecek her türlü ilişkinin– durağanlaştırılması, düzenin, her türlü statünün kendi içinde korunmasıyla sağlanması anlamını taşıyordu. Bu açıdan "nizam" kelimesinin Osmanlı için ifade ettiği anlamın üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü Osmanlı için "nizam" kelimesi, "düzen vermek (*order*)", "istikrarı sağlamak", anlamı taşıdığı kadar, "durağanlık

11. Huricihan İslamoğlu İnan da "Köylüler, Ticarileşme Hareketi ve Devlet Gücünün Meşrulaşması" adlı makalesinde köylülerin geçimlik ekonomisini koruma, ticari üretime getirilen sınırlamalar yoluyla toprağın belirli ellerde toplanmasını önleme ve son olarak tarım ürünleri fazlasının tarımdışı nüfusun beslenmesine olanak tanıyan özel pazarlara gönderilmesini sağlama amacının belirleyici olduğunu, bunun altında yatan nedenin devletin adalet dağıtıcı ve kutsal düzeni koruyucu rolleri üzerine temellenen ataerkil dünya görüşü (*Weltanschaung*) olduğunu belirtmektedir (İslamoğlu İnan 1989: 8).

12. Platon idea'yı değişmez öz, şeylerin ilkörneği anlamında kullanır. Uzay ve zamanın ötesinde, öznenin dışında, kendiliğinden var olan; duyularla değil, yalnızca tinsel olarak, yanılsama yoluyla kavranabilen, duyularla yalnızca gölgeleri algılanabilen asıl gerçekliklerdir. Ortaçağ Hıristiyan Avrupa'sında kavram Tanrı'nın, dünya için örnek olan yaratıcı düşüncesi olarak kullanıldı. İdea kavramı aydınlanma çağı düşünürleri tarafından da "bilinç" "tasarım", "düşünce" anlamında kullanıldı. Kant idea kavramını "deneyi aşan akıl", düzenleyici ilke olarak koşulsuz olan; gerçeklik dünyasında karşılığı olmayan, duyularda kendisine karşılık olan bir şeyin verilmediği zorunlu bir us kavramı olarak kullandı. (Akarsu 1979: 96).

(*static*)" ve "belli bir durumun sürekliliğinin korunması" anlamını da taşıyordu. Osmanlı'nın "nizamın olmadığı (gayri nizami)" bir durumu tanımlama biçimi de konuya açıklık getirecektir. Gerçekten de nizam kelimesi, Osmanlı için, "denge (*balance*)" ve "düzen (*order*)" anlamlarından çok, katı bir "durum (*status*)"u ifade etmektedir. Osmanlı'da "nizam", değişebilen ve değişerek yeni bir denge ve düzene oturan bir kavramı değil, "bozulabilen" bir yapıyı, durumu tanımlamaktadır. Bu açıdan nizam'ın "inkılap (*evolution, transformation*)"ından veya "inkişaf (*development*)"ından değil, nizamın "infisah (*corruption*)"ından –yeniden bir nizam sağlanana kadar da bir fetret döneminden– söz edilebilir. Bu nedenle de nizam bozulduğunda onu "düzeltmek", "onarmak", "tanzim" ve "ıslah" etmek gerekmektedir.

Osmanlı'nın nizama ve nizamın olmadığı gayri nizami duruma bakışının özetlenmesi toplumsal durağanlığın kavranmasını kolaylaştırmaktadır. "Fetret" kavramıyla ilgili tartışmadan da hatırlanacağı gibi bozulma(infisah), bozulmamışın (nizami'nin) bilgisini ve bozulmanın tersi olarak "nizam"ın istenilen, olması gereken bir durum olarak kabul edilmesini gerektirir. Bu ise onun İslamiliği ile yakından ilgilidir. Daha önce belirtildiği gibi Nizam-ı Alem ideası altında sürdürülen ilişkiyi meşrulaştıran "İslam", doğaldır ki, Nizam-ı Âlem'in kendisini de meşrulaştırmakta, onu "iyi", "ideal" hale getirmektedir. Yani onu Tanrı tarafından konulan bir "düzen" haline sokmaktadır. Bu, devletin, İslamiyet'i yeryüzüne hâkim kılmak amacıyla da tutarlıdır. İslam, Osmanlı düzenine (*Pax Ottomanica*'ya) Tanrı tarafından konulmuşluk, ilahilik, yani meşruluk kazandırırken Nizam-ı Âlem, İslam'ın –bu düzenin korunması ve sürdürülmesiyle oluşacak devlet gücüyle– yayılmasını sağlıyordu. Özetle İslam'ın Nizam-ı Âlem'e, Nizam-ı Âlem'in İslam'a kuramsal bir desteği söz konusuydu.

Nizam-ı Âlem, Tanrı tarafından konulmuş bir düzenin devlet tarafından uygulanması olarak anlaşıldığında da bu ilahi düzenin değişemezliği, değişmemesinin gerekliliği kavranabilir. İşte bu nedenle "ezeli(Tanrı'nın evreni yarattığı anda konulan)" bir düzen olarak Nizam-ı Âlem, korunduğu sürece ebed-i müddettir, yani sonsuza dek sürecektir.

Dini açıdan Nizam-ı Âlem böyle meşrulaştırılırken, siyasal açıdan bu ilişki "Kanun-u Kadim" ile meşrulaştırılır, Kanun-u Kadim, değişemezliğin siyasal temelidir. Değişmemesi gerekliliği dinen meşrulaştırılan Nizam-ı Âlem, kimin koyduğu asla bilinmeyen ve bilinmesine gerek duyulmayan bir ilke ile, Kanun-u Kadim ile temellendirilmiştir.[13] Özetle bu ilahi Nizam ezelde tesis edilmiş, ebede taşınması ve korunması görevi de devlete verilmiştir.

13. Berkes(1978: 29), Nizam-ı Alem her ne kadar dinen meşrulaştırılmaya çalışılsa da, böyle bir düzenin dinen meşruluğunun teorik İslam'la sağlanmasının zorluğuna değinmektedir. Kimsenin kimin koyduğunu bilmediği ve bilmesine gerek olmadığı Kanun-u Kadim ile, işte bu boşluk doldurulmaya çalışılmıştır

Dinsel motiflerle tanımlanan Nizam-ı Âlem'in siyasal temeli Kanun-u Kadim olarak kabul edildiğinde (Berkes 1978: 29), bunun Osmanlı patrimonyalizmini de meşrulaştırdığı görülür. Daha önce örfi-şer'i hukuk ilişkisinde örfi hukukun şer'en onanmasıyla, şer'i hukukun da devlet mantığına uygun olarak yorumlanmasıyla fiilen bir mutlakiyetin tesis edildiğine değinmiştik. Bu açıdan kimsenin bilmediği ve bilinmesine de gerek görülmeyen bir "kanun" olarak Kanun-u Kadim'in aslında "devlet yönetim geleneği"ni ve bu gelenek içerisinde önemli bir yer tutan "devletin bekası" kavramını vurguladığı açıktır. Nitekim padişahın aslında bağlı kaldığı kanun(gelenek) da budur. Bu açıdan Kanun-u Kadim'in geleneklere göre yönlendirilen, fakat kişisel ve mutlak hukuka dayalı egemenlik biçimi olarak tanımlanabilecek (İnsel, Aktar 1987: 27) patrimonyalizmi temellendiren kavramsal çerçeveyi oluşturduğu söylenebilir. Bu açıklamadan da çıkartılabilecek olan sonuç şudur: İster sistemin siyasal temeli olarak Kanun-u Kadim üzerinde, istersek ideal bir yapı olarak Nizam-ı Alem üzerinde yoğunlaşalım, vardığımız nokta *Pax Ottomanica*, yani Osmanlı'nın düzeni olmaktadır. Fiiliyatta Osmanlı'nın düzeninin kabaca devletin bekasına indirgenmesi ise büyük bir hata olmayacaktır. Çünkü devlet güçlü olduğu sürece din hâkim olacak, Tanrı'nın koyduğu düzen korunabilecek, reaya müreffeh olacaktır. Özetle, Farabi'nin (1987: 19) sözleriyle, eğer ideal yapı korunursa bu yapı haricinde hiçbir yönetimde elde edilemeyecek faziletler elde edilecek, yönetilenler, dünyevi hayatlarında ve ahiret hayatlarında, ondan başkasıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan faziletler elde edeceklerdir

Nizam-ı Âlem ideasının uygulanmasının birinci yöntemi olarak toplumsal durağanlığı sağlamanın Osmanlı pratiğindeki yansıması, bir statü toplumunun yaratılması şeklinde oldu (Akşin 1990: 42-45; Akşin 1977:33). Kişinin toplum içindeki statüsünü belirleyen sadece padişahın kendi iradesiydi (İnalcık 1990: 31). Özetle, hükümdarın mutlak otoritesiyle özdeşleştirilen ve "Nizam-ı Âlem" in devamını kendi varoluş koşulu olarak gören bir "devlet" ideası yukarıda belirtilen –toplumsal statülerle belirlenen– sınıf yapısının temelini oluşturuyor, devletin özgül işlevleri, ebedi nizamı devam ettirmek şeklinde tanımlanıyordu (İslamoğlu-Keyder 1977: 51).

Nizam-ı Âlem'i sürdürmenin ikinci yöntemi devleti toplumdışında tanımlamak, tüm toplumsallıkların üzerinde bir yere koymaktı. Bu, Osmanlı'nın devşirme bürokrasisinin devlet içindeki konumunun beslendiği kuramsal kaynağı açıklamak için de tutarlı bir zemindir. Çünkü çok açıktır ki evrensel ve ideal bir düzeni (nizamı) sürdürebilmek amacıyla, (soyut bir varlık olan) devlet toplumdışında tanımlanıyorsa, devlet erkini kullanan (somut anlamdaki devleti oluşturan) kişilerin de, devletin soyut anlamda tanımlandığı yerde olmaları, yani toplumdışında tanımlanmaları, toplumdışı(devletleştirilmiş) olmaları gerekmektedir. İşte bu nedenle, devleti toplumdışında tanımlayıp da, yönetim er-

kini Çandarlılar'a vermenin devletin toplumdışılığıyla tutarlı bir yönü yoktur.

Bir devlet ideası olarak Nizam-ı Âlem'i açıklığa kavuşturabilmek amacıyla, devletin toplumdışılığına daha fazla değinmek, 'toplumdışılık"dan ne kastedildiğini net olarak açıklamak gerekmektedir. Bu amaçla Berkes'den (1978: 30) yararlanabiliriz:[14]

Osmanlı rejiminin Batı geleneğinden en çok ayıran, onunla en çok zıtlaşan ve çağdaşlaşma sürecinin en çapraşık işlerine yol açan özellik buradadır. Bu özellik devlet ile toplum arasındaki ilişkinin, Batı geleneğinden gelen biçimin tam karşıtı olması; yani padişahlık devletinin yöneticileri olan hizmet sınıflarının toplum sınıflarını temsil etmemeleridir. Osmanlı devlet ve toplum görüşünün bu yanına göre devlet toplumdan gelmez. Devlet toplumun ekonomik çıkar sınıflarının çıkar gereklerine dayanmaz. Siyasal egemenlik toplumsal köklerden gelmez; toplumun üstüne Tanrı tarafından(gerçekte fetih ve güç yoluyla) dışardan oturur.

Osmanlı'nın toplumdışılığı, merkezin hiçbir toplumsallığı tanımadığı, onları görmezden geldiği, tüm toplumsal kimlik öğelerini bastırdığı anlamına gelmemelidir. Aksine, Nizam-ı Alem merkez tüm toplumsallıkları tanımakta, bir yandan onları kendi merkezi (*axial*) yapısı içinde anlamlandırırken, diğer yandan da kendisini onların üzerinde/ayrıcalıklı tutmaktadır. Bu açıdan *Pax Ottomanica*'nın vergi mükelleflerinin vergilerini vererek Osmanlı egemenliğini tanımaları ve devletin de onların toplumsal ve kültürel farklılıklarını tanıması üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz (İnsel, Aktar 1987: 30).

Nizam-ı Âlem'in oluşturulmasında Doğulu filozofların katkılarını yadsımamak gerekmektedir. Nitekim *Pax Ottomanica*, salt Osmanlı'nın kendi yarattığı bir düzen değil, Doğulu devlet geleneğinin en son ve mükemmel şeklidir. Böyle bir geleneğin oluşumu ve devamı her ne kadar diğer faktörlere (coğrafi ve militer şartlara) indirgenirse indirgensin, oluşan devlet ideasının diğer kuşaklara aktarımı ve onun felsefi bir bütünlük içerisinde sistematize edilmesinin önemi yadsınmamalıdır. Bu konu üzerinde önemle durulmazsa, daha feodal ilişkilerin hâkim olduğu bir ortamda yeni yeni güçlenmeye başlayan Osmanlı'nın, niçin Orhan Bey zamanında merkezi bir adalet örgütü kurmaya çalıştığını, beyliğin merkezinin hayli güçsüz olmasına ve üstesinden gelinmesi gereken bir çok iş olmasına rağmen neden İznik'te adalet işlerini daha iyi yürütebilmek amacıyla bir medrese açmakla uğraştığını tam olarak kavranamayacağını sanıyoruz. Bu tür gelişmelerde, merkezi güçlendirmeye çalışan beylerin öngörülerinin de önemli yeri olduğunu kabulen, felsefe ve devlet yönetimiyle ilgili geniş bir yazının etkisini de kabul etmemiz gerekmektedir.

14. Bu konuda ayrıca bkz. Akşin, 1977: 33 ve 1990: 42; İnalcık, 1990: 30-33; Heper,1990: 143 ve İslamoğlu, Keyder, 1977: 51-52.

Nizam-ı Âlem'in Felsefi Tabanı Olarak Eflatun

Osmanlı devlet geleneğinin Doğulu devlet geleneğinden etkilendiği konusuna çok kez değinilmekle birlikte, Doğu'daki felsefe geleneği içinde (ve bu gelenek içinde siyaset felsefesi ve devlet yönetimi ile ilgili yazılar yazan düşünürlerde) Antik Yunan düşün hayatının etkisi üzerinde durulmamıştı. Bu amaçla ilk önce Anadolu'nun batı kıyıları ile Ortadoğu'nun stepleri arasında böyle bir felsefi alışverişin sağlanmasında Büyük İskender'in rolü üzerinde durulması gerekmektedir.[15] Çünkü bu felsefi aktarım Aristo'nun öğrencisi, Makedonya Kralı Büyük İskender'in seferleriyle başladı. Anadolu'nun doğu yarısına, Mısır ve Ortadoğu'ya yayılan ve Orta Asya'ya kadar uzanan Büyük İskender Doğu'da bir efsane olarak karşılanırken Doğulu düşünürler de Antik Yunan kültürü ve felsefesi ile yakından tanışma fırsatı buldular. Bu tanışmanın en önemli mekânları da kütüphaneler oldu. Eski Yunan klasiklerinin barındığı bir kütüphane olduğu kadar bir araştırma merkezi de olan Mısır'ın İskenderiye kentinde kurulu İskenderiye Kütüphanesi, Pergamon'daki (Bergama) 200.000 ciltlik şehir kütüphanesi gibi kütüphaneler, Anadolu'ya yayılan antik esintinin merkezlerine örnek olarak gösterilebilir.

Sadece Antik Yunan felsefesi değil, dünya imparatorluğu kurma peşindeki İskender'in kendisi de bir efsaneydi; İslamiyet'in kabulünden sonra da Müslümanlaştırılması gecikmedi. Nuh'un oğlu Sam'ın soyundan geldiği, Kâbe'nin yapımı sırasında Hz. İbrahim ile görüşmüş olduğu idda edilmeye başlandı. Bölgede İslamiyet'in yayılmasının ardından, Platon'un düşünceleri de İslam felsefesi içerisinde yoğrulmaya, Platon'un "ideal devlet"i İslam'ın "Asr'ı Saadet"i ile kaynaşmaya; kurulmakta olan merkezi imparatorlukların "devlet felsefesini" oluşturmaya başladı.

"Asr'ı Saadet" ve "ideal devlet"i birleştirmeye çalışan düşünürlerin başında da Farabi geliyordu. Farabi *El Medinetü'l Fazıla* sında (1975) yönetimleri en üste "erdemli toplum"u koyacak şekilde sıralamaktadır. Erdemli toplum üç ayrı boyutta olabilir; en genişi tüm dünya insanlarının bir araya gelmesiyle, ikincisi dünyanın oturulabilir bir parçasında tek bir milletin bir araya gelmesiyle kurulabilir; en küçük erdemli toplumsa bir şehirden oluşabilir; erdemli şehir, insanların hakiki mutluluğu elde ettiği, bu amaçla bir araya gelmiş şehirdir (*El Medinetü'l Fazıla*); insanların mutluluğu elde etmek için bir araya geldikleri şehirlerin yine aynı amaçla bir araya gelmeleriyle de erdemli toplum oluşmaktadır (Farabi 1975: 69-71).

15. Büyük İskender'in Doğu seferi ve Helen kültürünün yayılışı için bkz. Droysen 1964.

Farabi sadece Platon'un ideal devletinden değil, idealar kuramından da hayli etkilenmiştir. Farabi'ye göre mâvcud (ilk var olan) bütün diğer var olanların varlığının (vücud) ilk nedenidir (sabab). O her türlü eksiklikten (naks) münehhezdir. Dolayısıyla en üstün (fadal) varlıktır ve diğer bütün varlıklara önceldir (Farabi 1975:1-4). Kısaca Farabi'nin yukarıda bahsettiği bu varlık "Tanrı"dır. Erdemli toplumda ilk nedenin ilk hükümdara (Reüs'ül Evvel) etkisi en fazladır (Farabi, 1975: 73). Reüs'ül Evvel herhangi bir insan değil, peygamberdir. Farabi ilk hükümdar (Reüs'ül Evvel) ve onun ardılları (Melik'ül Sünne) hakkındaki görüşlerini sadece *El Medinetü'l Fazıla*'da (1975) değil *Fusulü'l Medeni*'de (1987) de tekrarlar. Burada, şehrin yöneticisi ile hastayı tedavi eden doktor arasında benzerlikler kurarak görüşlerini aktarır(Farabi 1987:28-30).

Doğu felsefesinde Platon'dan etkilenen sadece Farabi değildir. Platon'un *Devlet*'ini Arapça'ya çeviren Humeyn Bin İshak, Platon ile Sokrates'in düşüncelerini açıklayan ve yorumlayan bir çok risale yazan Kındi, Yunan felsefesi ve Platon üzerine düşüncelerin yazıldığı Amırı'nin *Muhtehab Sivanül Hikme* si de bunlar arasında sayılabilir. [16]

Gazali de Antik Yunan'dan esinlenen Doğulu filozoflar arasında önemli bir yere sahiptir. Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'si tarzında kaleme aldığı *Nasihattü'l Mûluk ve İhyâ* adlı kitaplarında Gazali de "insanın tabiatı icabı fıtraten sosyal bir varlık" olduğuna (Aristo'nun *anthropos zoon politikon*'u) (Ünver 1988: 169-170) değinmiş, yaşadığı dönemdeki sosyal, siyasal kargaşa ortamından (Gazali'nin yaşadığı dönem, Abbasi, Selçuklu ve Fatimiler arasındaki mücadelenin hayli sertleştiği bir dönemdir) Kuran, Sünnet ve ehl-i sünnet bilginlerin görüşlerinin esas alındığı fazıl toplum modeline göre çıkılacağını savunmuştur (Ünver 1988:171).

Dönemin ünlü felsefecilerinden Alâaddin Ali Tûsi de genel felsefi eğilimi paylaşır. *Tehâfutü'l Felâsife* adlı eserinde âlem'in hudûsü ve kıdemi başlığı altında sembolik bir toplum tasarlarken onu ilk akla (Allah'a) bağlayarak analiz eder (Tûsi 1975: 13). Tûsi de, Platon'un oluş/bozuluş teorisini kabullenir. Platon'un da âlemin hudûsüne inandığını fakat onun hudûs ile zâti hudûsü kastettiğine değinir (Tûsi 1975: 14). Âlem ilk akıldan çıkmıştır ve bu nedenle de ebedidir (Tûsi 1975: 63-69).

Benzer Platonist eğilimler Yusuf Has Hacip'in *Kutadgu Bilig*'inde (1991) de vardır. Platon'un üreticiler, yöneticiler ve filozof kral şeklindeki ayrımını *Kutadgu Bilig*'de de görürüz. Ayrıca *Kutadgu Bilig*'in "Bey" tasarımı da, gerçek bilgiye tek ulaşan kişi olarak filozof kralı çağrıştırır. Yusuf Has Hacip'e göre de "Bey" kelimesi zaten bilgi kelimesinden türemiştir; Bilgi (bilig) kelimesinin lâ-

16. Bkz Farabi'nin *Fusülü'l Medeni*'sini çeviren Hanifi Özcan'ın "Önsöz"ü (1987: 1-3).

melif harfi çıkarılınca Bey (Beg) kalmaktadır (Yusuf Has Hacip 1991: 148). Bey akıllı ve cesurdur; Bey'in komutanları da (tıpkı Platon'un askerleri gibi) çevik, sert, tecrübeli, yürekli ve ihtiyatlıdırlar (Yusuf Has Hacip 1991: 170).

Yukarıda da özetlediğimiz gibi Doğu felsefesi Antik Yunan düşüncesinden ve özellikle Platon'dan hayli esinlenmiş; bu felsefe, Doğu'nun merkezi devlet yapısı ve toplumdaki sınıfsal farklılaşmanın oluşumunda da önemli bir yere sahip olmuştur.

Osmanlı Nizam-ı Âlem'i de bu Platonist esintilerden nasibini almıştır (Köker 1992:168). Platon'un "ideal devlet" tasarımı, bu tasarımın temelinde oturan idealar ve oluş/bozuluş teorileri dikkate alınırsa, ideal devletten ayrılışın bir bozulma, sapma olduğu görülebilir.[17] Bu, Osmanlı'da Nizam kelimesinin taşıdığı anlamın aynıdır; dünya nizamının da bozuluşa ve olması gerekenden sapışa yönelik bir yasası vardır.

Nizam-ı Alem'in somutta bir *Pax Ottomanica*'yı ifade ettiği hatırlanırsa, eğer kuramsal olarak Nizam-ı Alem ile ideal devlet arasında bir paralellik varsa, bu paralelliğin Osmanlı (siyasal, sosyal, ekonomik) düzeni olarak *Pax Ottomanica*'da da bulunması gereklidir. Nitekim bu benzerlik vardır da. Platon'un üreticiler, askerler ve yöneticiler şeklindeki ayrımı, Osmanlı klasik düzeni için de geçerlidir. Bu benzerlik sadece toplumsal hiyerarşilerin sınıflandırılmasındaki bir benzerlik değildir. Filozof kral, ona bağlı yöneticiler ve askerlerin nitelikleri göz önüne alındığında da, Osmanlı sınıfsal yapısı ile benzerlikler kurulabilmektedir (Köker 1992: 168-170).

Platon'un ideaların bilgisine en fazla erişen ve ideal devletin temeli olan kralı, Osmanlı nizamına Koçibey'in sözleriyle şöyle yansır:

> Alem'in düzeni, padişahın mübarek kalplerine bağlıdır. Padişahlar âlemin kalbidir. Kalp iyi olunca vücud da iyi olur. Hükümdarlar iyiliğe yönelirse, âlem baştan başa düzen bulur. Kötülüğe yönelirse hal kederli olup, ağaçlar meyve vermez ve yerlerde ot bitmez. Padişahların vücudu bir büyük tılsımdır. İşin doğrusu budur (Koçibey 1985:83).

Nizam-ı Alem'in yöntemi olarak tanımlanan devletin toplumdışılığının da ideal devlette karşılığını bulmakta zorlanmayız. Nitekim Platon da *Devlet* adlı eserinde gerçek bilgiye (ideaların bilgisine) en çok sahip olanın filozof kral ve yönetenler (yönetici ve askerler; mayasında altın olanlar) olduğunu, ideal düzeni devam ettiren bu unsurların bozulmaması için bunların diğerlerine (mayasında gümüş, tunç veya bakır olanlara) karışmaması gerektiğini belirtmektedir. İdeal devletin bozulmadan devamı mayalarına altın, gümüş, demir ve tunç katılmış insanların birbirine karışmamasına (Platon 1988: 105), yani sı-

17. Platon'un oluş/bozuluş teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. K. Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları* (1989), 3. Bölüm, "Platon'un Formlar yahut İdealar Teorisi".

nıflar arası geçişin önlenmesine bağlıdır. Bunun Nizam-ı Âlem'deki karşılığı ise "raiyyet oğlu raiyyet"dir. Devlet ne zaman ki yöneten ve yönetilenleri birbirine karıştırmaz, o zaman dünya nizamı bir saatin çarkı gibi düzenli bir şekilde işler. Tarihçi Cevdet Paşa da bu görüşe aynen katılır (Meriç 1975: 86). Koçibey de IV. Murad'a sunduğu *Risale*'sinde bu konuya dikkat edilmesini salık verir:

> Evvela padişah hazretlerinin mâlumu ola ki memleket ve millet düzeninin ve din ve devlet kaidelerinin pekiştirilmesinin çaresi, sağlam Muhammed şeriatına bağlanmaktır. Sonra âlemlerin Rabb'inin bir emaneti olan reaya ve berayanın halleriyle meşgul olup bilgisine göre hareket eden din bilginleri ve gaza yolunda can feda eden mücâhid gaziler hakkında padişah hazretlerinin lütufları meydana gelip, her sınıfın iyiliği çok olanlarına riayet görüle... (Koçibey 1985: 86).

Pax Ottomanica'da "devletin bekası" ya da "Saltanat-ı Aliyye'nin Selâmeti"nin önemine değinmiş, Nizam-ı Alem içerisinde devlet bekasının temel kaygı olduğunu vurgulamıştık. Benzer bir kaygı Platon'un ideal devleti için de vardır. Platon da devleti korumak için yöneticilerini özel eğitimden (Enderun'dan) geçirir. Onları küçüklüklerinden itibaren alır (devşirir), alt sınıftan olan çocuklardan ayırarak eğitir (Platon 1988: 149). Hatta Platon, tıpkı Nizamülmülk'ün memleket ve halkın iyiliği için halk arasına derviş, tüccar, seyyah, sufi vb. kılığında casuslar gönderilmesini tavsiye ettiği gibi (Nizamülmülk 1995: 110), devleti yönetenlerin devletin çıkarları için yalan söylemeye de hakları olduğunu, bu hakkın sadece devlete ait olduğunu savunur (Platon 1988: 80).

Çalışmanın buraya kadar olan bölümünde Osmanlı'nın klasik dönem anlayışını da içine alacak şekilde Doğulu devlet geleneğini doğuran temellerin (tarım temelli toplum, askeri güç ile verimli topraklar üzerinde büyük kara imparatorluklarının kurulmasına imkân veren coğrafi yapı vb.) üzerinde duruldu. İslam, militer ve coğrafi şartların kurulmasına zemin hazırladığı bu toplumsal yapı içindeki bir sosyal mukavele, bu yapı içindeki tüm ilişkileri meşrulaştıran, kutsayan bir unsur olarak değerlendirildi. Tüm bunlar *Pax Ottomanica*'yı, yani Osmanlı'nın düzenini oluşturuyordu. Osmanlı'nın düzeni olarak ifade ettiğimiz "*Pax Ottomanica*" ise sadece Osmanlı'nın kurduğu bir düzenin değil, Doğulu devlet geleneğinin en son ve mükemmel şekli olarak vurgulanmıştı. Nizam-ı Alem ise, *Pax Ottomanica*'daki siyasal iktidarın "devlet ideası" olarak tanımlanabilecek kuramsal bir kavramın adıydı. Yani Osmanlı düzeninin teorik ifadesiydi. Bu ifadenin altında yatan felsefi görüş ise çok açık bir şekilde Platon'un etkilerini taşıyordu. Bu etki Büyük İskender ile beraber taşınmıştı. Yani doğrudan bir etki değildi; Doğu'nun tarihine yön verenler, Platon'dan doğrudan etkilenmemişlerdi (Hodgson 1974: 103). Platon'dan doğrudan etkilenenler, Rönesans ve Reform'dan sonra yükselen bireyciliğin etkisi altında, Platon'un ideal devletini değil, erdem, mutluluk, bilgi gibi kavramlarını öne çıkararak onu yeniden keşfeden Batı Avrupa olacaktı. Doğu'nun tarihini biçimlen-

direnler ise Platon'dan değil *Eflatun*'dan; yani Büyük İskender'in getirdiği, daha sonra Doğulu filozoflarca İslamla yoğrularak merkezi devlet geleneğinin temellerine konan Platon'dan etkilenmişlerdi.

16. yy'a gelindiğinde ise tüm bu dengeler bozulacak, Ticaret Devrimi'ni takiben hızla gelişen kapitalist ilişkiler Doğu'nun tarım temelli toplumunu bir daha geri dönülmez biçimde değiştirecek, (teknoloji faktörünün bir fonksiyonu olarak ortaya çıkan) yeni keşifler ve özellikle savaş teçhizatı alanında gerçekleştirilen yeniliklerin sonucunda yeni keşfedilen yerlerden getirilen köleler, gelişmekte olan kapitalist ilişkilerin "ucuz emek" girdisini oluştururken, bu bölgelerin zengin değerli maden yatakları da Avrupa'ya aktarılmaya başlanacak ve ticaret yolları Akdeniz'den Atlantik'e doğru kayacaktı. Batı'daki bu gelişme bereketli toprakların ürüne, ürünün askere, askerin coğrafi şartların eşliğinde büyük, hantal kara imparatorluklarına dönüştüğü ekonomik-siyasal sistem ve bu sistemin üzerinde yükseldiği devlet geleneğiyle ideolojik yapıdan oluşan hassas dengeyi tamamen yıkacaktı. Ama yüzlerce yıllık geleneklere sahip yönetenler sınıfının üyelerinin, bu dengenin çeşitli "yanlış uygulamalar" veya " iç aksaklıklar" yüzünden iyi işlemediğini değil de," tamamen yıkıldığını" anlamaları için epey bir süre sistemi "ıslah" etmeye, "altın çağlara" dönmeye çalışmaları gerekiyordu. Çünkü gerçekten de Âlemin Nizamı değişmeye değil, bir kere dengeleri sarsılınca yıkılmaya meyilli olan bir yapıyı ifade ediyordu. Altın çağlara dönüşün imkânsızlığı anlaşılıp yeni, Batılı bir devlet kurma; merkezi bir devletten modern (Batılı) bir cumhuriyet çıkarma çabaları başladığındaysa bu sefer uzun bir geçmişe sahip devlet gelenekleri, bu yeni ve tamamen farklı devlet geleneğini bünyelerine kabul ederken, kendine özgü yeni biçimler ve prosedürler ürettiler; eskiden "nizam" ı koruyup kollamakla yükümlü devlet (ve onun ajanları) Batılılaşmayla birlikte "değişim/gelişme" anlayışını kabullendikten sonra bunu eski gelenekleriyle yorumladı ve "değişim/gelişme" devletin önderliğinde, onun ellerinde gerçekleştirilmeye çalışıldı.

Sonuç

Batılı toplumsal yapı, kendi iç dinamiklerinden kapitalizmin ortaya çıkmasına olanak tanırken Doğulu toplumların dinamikleri çok farklı bir çerçevede oluşmuştur. Bu farklılığı yaratan temel faktörlerden birincisi Batı nın tersine devletin diğer toplumsal güçler üzerinde egemenliğini kurması, sürdürmesi ve hatta bunu bir ideolojiye bürümesine olanak tanıyan objektif şartların varlığı ve ikincisi bu şartları kullanarak diğer sosyal güçleri denetleyebilen devletin (ve onun yetkilerini kullanan elitin) varlığıdır.

Doğu'nun verimli bir arazi yapısına sahip olması, emeğin sömürülmesine değil toprağın sürekli olarak işlenmesini zorunlu kılan bir yapının kurulmasına izin vermiş; üreticinin kullanım miktarının üzerinde ürün alması, geniş kara imparatorluklarının kurulmasına imkân veren coğrafi yapıyla birleşince, egemen bir devletin kurulması için geriye bir tek, üretimin sürekliliğini sağlayarak verimli arazi üzerinde yapılan sürekli üretimden elde edilen fazlayı fethin organizasyonuna harcamak kalmıştır. Tarımsal temele dayanan bu üretim ilişkisinde siyasal yapının istikrarının ve sürekliliğinin sağlanabilmesi için, uygun bir toprak rejimi, tüm sistemi, onun ebediliğini ve değişmezliğini öne çıkaran bir ideoloji ve tüm bunları organize eden asker-sivil bürokrat ve aydın yeterli olmaktadır. Zaman içerisinde bürokrat/aydının "değişmez ve olması gereken (ideal)" nizamları değişmiş, fakat Doğu toplumları için toplumsal güçlerin üzerinde onları kendi merkeziliği çerçevesinde tanımlayan ve koordine eden *axial* (merkezi) yönetim geleneği değişmemiştir. Özetle yönetici elit, farklı ideal nizamlarla sürekli varlığını ve otonomisini korumaya çalışmıştır.

16. yy. Avrupası'nda kapitalist ilişkilerin egemen üretim tarzı haline gelmesi ve maksimum kâr ve güç için ucuz girdi, emek ve uygun piyasalar araması, bu ekonomik ilişkiyi Doğu'nun evrensel nizamına da yaymaya başlayınca, Osmanlı toplumu için modernleşme süreci de başlamıştır. Batı'nın kendi dışındaki dünya ile kapitalist ekonomik sistem aracılığıyla girdiği ilişkinin sağladığı imkânların da ortaya çıkmasında rol oynadığı üretim/ tüketim zincirine dahil olmanın, minimum düzeyde de olsa, Batılı toplumsal formlara benzemeyi gerektirmesi buna eklenince, evrensel nizam Batılı yapılara doğru dönüşmeye başlamıştır. Fakat binlerce yıldır mevcut sosyal güçleri kendi çevresinde tanımlayan, "hiçbir gücün kendi egemenliği karşısında tehdit oluşturmasına izin vermeyecek" nitelikteki "Doğulu toplum" için modernleşme de yine "devletin modernleşmesi" ve değişen şartlarda dahi yönetici elitini, otonomisini sağlayacak ideolojileri üretmeye çalışması şeklinde sürmüştür.

Nizam-ı Âlem'de mevcut yapıya kutsallığı veren İslam olurken, kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasıyla birlikte boy gösteren milliyetçilik karşısında, daha önce üzerlerinde merkezi (*axial*) ayrıcalıklarını şartsız koşulsuz kullanabildiği somut toplumsal güçleri denetlemekte zorluk çeken devlet ve yönetici elit de, ideolojisini değiştirmeye ve kendi çıkarlarına ters düşmeyecek şekilde devleti Batılı formlara doğru dönüştürmeye başmıştır. 1838 ticaret anlaşmalarından Tanzimat'a, I. ve II. Meşrutiyet'e kadar tüm modernleşme tarihimizin bu iki başlığa; yönetici elitin kendi otonomisini sağlayacak yeni ideolojiler üretmesine ve kendi çıkarlarını sarsmayacak yöntemlerle devletin Batılı biçimlere benzetilmesine indirgenmesi yanlış olmayacaktır.

1923 yılı ve ardından gelen dönem ise bir bu bağlamda hayli önem kazanmaktadır. TBMM'nin açılmasıyla başlayan bu süreci önemli kılansa, ne impa-

ratorluğun yıkılıp cumhuriyetin kurulması, ne de "şeriatın (!)" yıkılıp laikliğin getirilmesidir. Kemalist harekete özgüllük katan temel unsur dönemin yönetici elitinin, geçmişteki devlet felsefesine meşruiyet katan ve Osmanlı elitinin otonomisini sağlayan kurumları tamamen reddetmesi ve meşruiyetini ve otonomisini doğrudan doğruya kendinden alan bir devlet ve yönetici elit ideolojisi oluşturmaya yönelmesidir. Özetle Anadolu toprakları üzerinde örgütlü sosyo politik sistem, cumhuriyet rejimiyle birlikte (merkezi, *axial*) otonomiye sahip yönetici elitin, bildik yöntemlerle; Batılı formlara ve Batılı sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkilere, Doğulu yöntemlerle geçişini ifade eder.

Doğulu yöntemlerle Batılı formlara yönelim formülasyonu, sadece Kemalist kadroların değil, Türkiye Cumhuriyeti'nin de temel paradigmasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda (öncesi de dahil olmakla birlikte) cumhuriyet tarihi, Batılı formlara (kapitalist üretim ilişkilerine dayalı ekonomik yapı, liberal-demokrat siyasal yapı, modern bireysel/toplumsal kültürel yapı) Doğulu yöntemlerle geçişin (toplumdan göreli otonomiye sahip devlet içinde konuşlanmış yönetici elitin- bu "devlet(in)" adamı diye de okunabilir- "devleti" ve devletin bağımlı değişkeni olarak –devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü sloganı/anayasal hükmü çerçevesinde– kabullenilen "toplumu" modernleş"tir"mesinin) tarihi olarak okunabilir.

—

KAYNAKÇA

AHMAD, Feroz; *İttihatçılıktan Kemalizme* (çev: Fatmagül Berktay Baltalı), Kaynak Yay., 3. Bası, İstanbul, 1996.

AKIN, Erkan; "Kemalizm, Laiklik, Halkçılık ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü*, Kış 13: 71-81,1990.

AKŞİN, Sina; "Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum ve Bilim*, Yaz 31-47, 1977.

———, "Osmanlı ToplumuGerçek Anlamda Bir Statü Toplumudur", *Türkiye Günlüğü*, Yaz 11: 42-45, 1990.

ALBAYRAK, Sadık; *Budin Kanunnamesi ve Osmanlı Toprak Meselesi*, Kervan yay., İstanbul, 1973.

ATEŞ, Toktamış; "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? Bir Öneriye Ait", *Toplum ve Bilim*, Kış 93-103, 1977.

AVCIOĞLU, Doğan; *Türkiye'nin Düzeni*, Bilgi Yayınevi, 3. Basım, Ankara, 1969.

AYATA, Güneş Ayşe; *CHP Örgüt İdeoloji*, Gündoğan Yay., Ankara,1992.

BERKES, Niyazi; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay., İstanbul,1978.

BİLGİN, Vedat; "Türkiye'de Anti-Demokratik Düşünce Geleneği Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, 1:15-18, 1989.

ÇALIK, Mustafa; "Batılılaşma ve Bürokratik Modernleşme Münasebeti Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, 2:6-15, 1989.

ENGELS, Friedrich; *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (çev: Kenan Somer), Sol Yay., 9. Baskı, Ankara, 1990.

ERDOĞAN, Mustafa; "Farabi'nin Siyaset Felsefesi Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, Yaz, 1990.
FARABİ, Ebu Nasır; *Fusulü'l Medeni* (çev: Hanifi Özcan), İstiklal Matbaası, İzmir,1987.
———, *El Medinetü'l Fazıla* (çev: Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1975.
FIDNEY, Carter V; *Bureaucratic Reform in Ottoman, The Sublime Porte 1789-1922*, Princenton University Press, New Jersey, 1980.
GEVGİLİLİ, Ali; *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişmesi ve Sosyal Sınıflar*, Bağlam Yay., İstanbul, 1989.
GORDLIEVSKI, V; *Anadolu Selçuklu Devleti* (çev: Azer Yaran), Onur Yay., Ankara, 1988.
GÜLALP, Haldun; *Gelişme Stratejileri ve Gelişme İdeolojileri*, Yurt Yayınevi, Ankara, 1987.
GÜRKAN, Celil; "Atatürk'e Nasıl Bakmalı: Bir Yanıt", *Toplum ve Bilim*, Yaz-Güz 175-183, 1978.
GÜRÜN, Kâmuran; *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi*, Bilgi Yay., 2. Bası, Ankara, 1984.
HANİOĞLU, M. Şükrü; "II. Meşrutiyet Dönemi Garbcıları: Yeni Bir Ethic Yaratma Fikri", *Türkiye Günlüğü*, 2:23-26, 1989.
HEPER, Metin; *Bürokratik Yönetim Geleneği*, Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara, 1974.
———, "Osmanlı Siyasi Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi", *Toplum ve Bilim*, Bahar-Yaz, 3-35, 1980.
———, "Osmanlı'da Devlet Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, Kış 13:139-150, 1990.
HODGSON, M. S. G.; *The Venture of Islam*, The University of Chicago, Chicago,1974.
İNALCIK, Halil; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Islam Tarih Risaleleri*, der Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 17-35, 1995.
———, *Osmanlı İktisat Zihniyeti ve Osmanlı Ekonomisi Tarih Risaleleri*, der. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 35-55, 1995.
———, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Türkiye Günlüğü* (çev: Mehmet Özden- Fahri Unan), Yaz, 11:30-43, 1990.
İNSEL, Ahmet ve AKTAR Cengiz; "Devletin Bekâsı için Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları", *Toplum ve Bilim*, Güz, 21-44, 1987.
İSLAMOĞLU, İ. Huricihan; "Köylüler, Ticarileşme Hareketi ve Devlet Gücünün Meşrulaşması", *Toplum ve Bilim*, Güz-Kış 7-31, 1989.
İSLAMOĞLU Huri ve KEYDER Çağlar; "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? Bir Öneri", *Toplum ve Bilim*, Bahar 49-72, 1977.
KAZANCIGİL, Ali; *Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm. Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 171-189, 1989.
KENNEDY, Paul; *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşü* (çev: Birtane Karanakçı), İş Bankası Yay., Ankara, 1991.
KEYDER, Çağlar; "Osmanlı Ekonomisi ve Osmanlı Maliyesi", *Toplum ve Bilim*, Kış 35-43,1979.
KILIÇBAY, Mehmet Ali; "Nizam-ı Âlem'den Tanzimat'a", *Türkiye Günlüğü*, 8:49-55, 1989.
———, "Osmanlı Kimliği Sorununa Kişisel Bir Yaklaşım", *Türkiye Günlüğü*, Yaz,11:46-56, 1990.
———, "Tekilden Çoğula Geçişin Alanı Olarak Batı, Sorunsal Olarak Batılaşma", *Türkiye Günlüğü*, 1989 2:45-50,1989.
———, *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, Gece Yay., Ankara, 1992.
--------, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı* , Teori Yay., Ankara, 1985.
KOÇİBEY; *Koçibey Risalesi* (çev: Zuhuri Danışman), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1985.
KONGAR, Emre; *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.
KÜÇÜKÖMER, İdris; "Asyagil Üretim Biçimi, Yeniden Üretim Sivil Toplum", *Toplum ve Bilim*, Yaz 3-30, 1977.
KÜCÜKÖMER, İdris; *Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam Yay., İstanbul, 1994.

MARDİN, Şerif; *Türkiyede Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul, 1990.
MARDİN, Şerif; *İyiler ve Kötüler Tarih Risaleleri*, der. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul, 1995.
MARX, Karl; *Grundrisse* (çev: Sevan Nişanyan), Birikim Yay., İstanbul, 1965.
MERİÇ, Ümit; *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Tarih Görüşü*, Ötüken Yay., İstanbul, 1975.
MUSTAFA NURİ PAŞA; *Netayic Ül Vukuat Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, c. I, II, III, IV (çev: Neşet Çağatay), Türk Tarih Kurumu Yay., 3. Bası, Ankara, 1992.
NİZAMÜLMÜLK; *Siyasetname* (çev: Nurettin Bayburtlugil), Dergah Yay., 3. Bası, İstanbul, 1995.
ORTAYLI, İlber; "Osmanlı Toprak Düzeninin Kaynakları (15. yy'da İran Toprak Sisteminde Görülen Muafiyet ve İmtiyaz Sistemi Üzerine)", *Toplum ve Bilim*, Kış, 72-77, 1977.
———, "17. yy. Sonlarında Orta Anadolu Vilayetlerinin Toplumsal-Ekonomik Durumu Üzerine", *Toplum ve Bilim*, Güz-Kış 53-61, 1982.
———, "Osmanlı İmparatorluğu Tarihte Üçüncü Bir Romadır. Bir Dördüncüsü de Yoktur", *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Yaz 11:26-29, 1990.
PLATON; *Devlet* (çev: Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
POPPER, Karl; *Açık Toplum ve Düşmanları*, c. I, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, 1989.
SENCER, Muzaffer; *Osmanlı Toplum Yapısı, Azgelişmişliğin Tarihsel Temeli*, Yöntem Yay., 1973.
———, *Türkiye'nin Yönetim Yapısı*, Alan Yay., İstanbul, 1986.
SHAW, Bernard; *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
SPULER, Bertold; *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220-1350* (çev: Cemal Köprülü), Türk Tarih Kurumu Yay., 2. Basım, 1987.
TEKELİ, İlhan ve ŞAYLAN, Gencay; "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", *Toplum ve Bilim*, Yaz-Güz 44-110, 1978.
TEZEL, Yahya Sezai; "Türkiye'de Aydın-Bürokrat Tahakkümü İdeolojisindeki Son Gelişmeler", *Toplumcu Düşün*, 300-311, 1978.
———, *Türkiye'nin İktisadi ve Sosyal Tarihine Bir Başlangıç*, A.Ü. S.B.F. Yay., Ankara, 1993.
———, "Osmanlı Tarihinin Bilgisi ile Bugünkü Kimlik Sorunlarımız ve Dünyadaki İtiarımız Meseleleri Arasındaki İlişki ya da ilişkisizlik Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, Yaz 11: 12-19, 1990.
TİMUR, Taner; *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, İmge Yay., Ankara, 1994.
———, *Osmanlı Kimliği*, Hil yay, İstanbul, 1986.
———, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Yay., Ankara, 1994.
TOPRAK Zafer; "Türkiye'de Korporatizmin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, Kış 41-70, 1980.
TUNÇAY Mete; "Atatürk Konusunda Yanıtlara Yanıt", *Toplum ve Bilim*, Bahar-Yaz 123-131, 1980.
———, "Atatürk'e Nasıl Bakmalı", *Toplum ve Bilim*, Kış, 86-93,1978.
TUSİ, Alaaddin; *Tehâfutü'l Felasife* (çev: Recep Duran) Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1975.
UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı; *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal*, Türk Tarih Kurumu Yay., 4. Bası, Ankara, 1988.
ÜNVER, Günay; *Gazali'nin Toplum Görüşleri. Ebu Hamid Muhammed El Gazali*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1988.
WEBER, Max; *Sosyoloji Yazıları* (çev: Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1993.
YETKİN, Çetin; *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, May Yay., İstanbul, 1974.
YUSUF HAS HACİP; *Kutadgu Bilig* (çev: Reşid Rahmedi Arat), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1991.

HAYATIN EV HALİ

Ömür Çilengiroğlu

EV İNSANIN SILASIDIR. Çok eski bir zamanda olsa gerek hatırlamıyorum, yırtıcı bir hayvanın önünden kaçarken rastlantıyla sığındığı... Kendisinden...

Korkunç evler gördüm. Odalarında yağmurların üşüdüğü... İyi ki pencereler var!

Ne zaman çadırları söktük, evlerde yaşamaya başladık hatırlamıyorum. Yalnız o aralık bırakılmış kapı... O kapı gözlerimi açtığımda gördüğüm ilk şeydi. Ve ardı sıra açılan her şey. Kapılar. Onların anahtar deliğinden, altından üstünden sızan ışık huzmeleri. O ilk ışıktan beri körüm.

Evine dön! Bu bir Tanrı buyruğudur. Şimdilerde unutulmuş olabilir. Ama eski bir alışkanlık. Eve dönmek.

Ağaçların yüksek, çatallı dallarından düştüğümüz zamanları unutmadık henüz. Balkonlar biraz da bunun için.

Ev insanın mezarıdır da. Evdeki bütün eşya ölümden sonraki ikinci hayatta da kullanılacaktır. Giderken yanımızda götürecekmişiz gibi. Sanki onlar bu hayatımızın birer delili. Neden en rahat uykular evimizde? Çünkü uyku yarı-ölümdür.

Ev ile dışarı (dünya) arasında sıkışır insan. Bir gün çıkmak istemez, bir gün girmek...

Her evin bir kuralı vardır. Hepsi küçük birer devlet.

Evler ki her gün kanserli hücreler gibi toplumsal-kişisel hayatımıza yayılan yalnızlığımızın çoğaltılıp, kutsandığı mabetlerdir.

Mağaralardan kovulduk mu?

Evden dışarı çıkarken neleri unuturuz en çok? Neden? Hiç dışarı çıkmayı, içeri girmeyi unuttuğumuz oldu mu?

Evlerimizde herkes katil, herkes maktül. Her gün parmak izleri, suç ortakları, deliller aramak için döneriz oraya. Ev cinayet mahallidir. Herhangi bir köşede tebeşirle çizilmiş siluetinizi görebilirsiniz. İlk orada öldürü(lü)rüz. Son kez orada ölmek isteriz. Ölümü uygun bir durumda karşılamak isteriz çünkü...

Hepimiz evlerimizde birer sığıntıyız. İltica etmiş bir mülteciyiz.

İnsan evde sakardır. Her gün unutur eşyanın yerini, sonra anımsar yine.

Ev bir soru işaretidir. Odalar, pencereler, kapılar, balkonlar, dolaplar, merdivenler, duvarlar, en çok da duvarlar. Hepsi birer soru işaretidir.

Ev insanın cehennemidir de. Bırakıp gidemeyişlerimizi bir düşünün: Kopamamak bu. Bütün büyük, çığır açmış düşünceler açık havada, çoğu kez yürürken ortaya çıkmıştır.

Şaşırmayı belki de evde unuttuk. Çünkü insanın en büyük şaşkınlığıdır evler. Kendi yaptığı bir nesne karşısında içinde. Orada kendisi de kayıptır.

Her evde bir din, bir Tanrı var. Bütün büyük dinler, yasak (sapkın) oldukları ilk zamanlarda evden eve yayılmıştır. İlk mabetleri evlerdir. O günden beri gizli bir iman içindeyiz. Evlerimize tapınmayı sürdürüyoruz.

Bir odadan diğerine geçerken koca bir ıssızlık yığılır insanın üstüne. Bozkır. Ya da dağların saklı kuytusu.

Odalarda kim kimi duyar. Birtakım garip seslerin durmayan yankısı...

Işık evin süsüdür. Her şey ışıkla başladı. Işık yoksa Dünya da yok demektir.

Yalnızlıktan duvarları çatlamış, ötesi berisi yıkılmış, kolu kanadı kırık evler vardır. Kalabalıklara inat.

Evler meydan(alan)lara uzaktan bakar. Sokaklara, caddelere açılır. Orada hayat bulur sanki.

Evlerin girişinde dünün tarihi –bir dipnot– yazılıdır.

Adresler evlerin künyesidir.

Yaşlı bir adamın tanıklığıdır: "Şehirlerin ve dahi kentlerin göz göz evlerinde gördüğü kâbusla yatağından sıçramış, tevekkülle uykudan korkup, bir daha gözünü kırpmayan çok ademoğlu vardır."

Düşler evlerde görülmez. Açık havada, dağlarda, kırlarda, bağ bahçe arasında rastlanır onlara.

Numara 53. Gül Apartımanı. Girişte, oturup merdivenin bir basamağına, bütün bir gece saklandım yağmurdan. Tıp. Tıp. Tıp. Tıp. Tıp. Tıp. Tıp. Tıp. Tıp. Tıp. Tıp. ...

RADİKAL DEMOKRASİ KURAMLARI: TÜRKİYE VE GEÇ-MODERN ZAMANLARDA DEMOKRATİK YÖNETİM[1]

Fuat Keyman

Demokrasi: tarihsel toplum *par excellence**
Claude Lefort

Modern siyasal kuram içinde demokrasi kavramına verilen anlam hiç bir zaman devletin kararları ve işleyiş tarzı üzerine "bir popüler denetim ölçeği" olmayla sınırlandırılmamıştır. Aksine, devletin "demokratik devlet" olma niteliğinin önkoşulu olarak her zaman demokratik bir toplumun varlığı/yokluğu kıstası ele alınmıştır. Bu anlamda da, aralarındaki farklılıklara rağmen, farklı demokrasi kuramları "demokrasinin *belli bir tip* devlet-toplum ilişkisini içerdiğini" ısrarla vurgulamışlardır (Hirst, 1996). Bu ısrarın gerisinde ifadesini en açık olarak Hobbes'ta bulan, moderniteye özgü şu saptama vardır: Modern toplumu niteleyen toplumsal sözleşme bireyler-arası bir sözleşme olarak bir taraftan birey kavramına epistemolojik ve normatif bir öncüllük verirken, eşzamanlı olarak siyasetin kaynağını tanrısal otoriteden devlet-otoritesine kaydırarak birey ile devlet arasında ikincinin egemenliğine dayalı bir ilişki kurar (Cascardi, 1992). Modern toplumsal sözleşme, bu nedenle, devleti "toplumu kapsayıcı bir bağlam" olarak kavrayan bir devlet vizyonu içerir. Bu devlet vizyonu üzerine modern siyasal kuram içinde oluşmuş konsensus, liberal, toplulukçu ve marksist demokrasi kuramları arasında demokrasiyi "belli bir tip devlet-toplum ilişkisi" olarak düşünme ortaklığını yaratır.[2]

* "Demokrasi: En mükemmel haliyle tarihsel toplum" (*y.n.*)

1. Bu çalışma değerli dostum Hasan Bülent Kahraman'la demokrasi kuramı üzerine yaptığımız uzun tartışmaları yansıtmaktadır. Çalışma boyunca irdelediğim radikal demokrasi kuramları ve bu kuramlar arasında kurmaya çalıştığım "metinsel-bağlantı", Hasan Bülent'in önemli katkılarını taşımaktadır. Bu nedenle, çalışma boyunca Hasan Bülent Kahraman'ın metinlerine gönderme yapmadım. "Türkiye ve Demokrasi" sorusu bağlamında önemli gördüğüm çalışmaları için bkz. Kahraman (1996, 1995, 1993). Hasan Bülent'e katkılarından dolayı teşekkür ederim. Çalışmayla ilgili sorumluluk tamamiyle bana aittir.

2. Liberal, toplulukçu ve marksist demokrasi kuramları üstüne felsefi bir değerlendirme için önemli bir referans, Kymlikca'dır (1992). Liberal kuram içindeki farklar, Kantçı siyasal liberal kuramın önemi ve toplulukçu düşünce için bkz. Keyman (1995). Önemli bir liberalizm çözümlemesi için bkz. Mahçupyan (1996).

Fakat, bununla birlikte, geç-modern olarak niteleyebileceğimiz bugünün dünyasında hem devletin hem de devlet-toplum ilişkisinin ciddi toplumsal değişimler sonucunda belli bir dönüşüm içine girdiğini görüyoruz.[3] Bu dönüşümün demokrasi sorusu üzerine yansıması, hem modern demokrasi kuramlarının açıklama/çözümleme güçlerini zayıflatıyor, hem de Paul Hirst'ün önerdiği gibi (1996: 97), "demokratik yönetimin anlamının, rolünün ve kapsamının radikal bir yeniden düşünme sürecine sokulmasını gerekli kılıyor". *The New York Review of Books* dergisinin 1994 yılı, 26. sayısında yayımlanan "Adam Michnik ile Jürgen Habermas'ın Konuşması"nda, "Soğuk Savaşın bitmesi ve Sovyet Blokunun çökmesinden sonra demokratik yönetim" sorusu da tartışılıyor. Konuşmayı yöneten Adam Krzeminski'nin "Sosyalizmden sonra geriye ne kaldı?" sorusuna Habermas'ın yanıtı kısa ve kesin: "Radikal Demokrasi". Michnik de "Tamamiyle katılıyorum," diyerek Habermas'ın yanıtını destekliyor. Hirst'ün "demokratik yönetimin radikal yeniden düşünme sürecine sokulması" önerisinin modern siyasal kuram içindeki kaynağı, 1980'li yılların ortalarından başlayarak giderek yaygınlık kazanan "radikal demokrasi" kavramı. Burada, Hirst'ün önerisiyle Habermas'ın yanıtının bir noktada kesiştiğini görüyoruz: Geç-modern zamanlarda devlet-toplum ilişkisinin yeniden yapılanma sürecine demokratik bir yönetim niteliği kazandırmak, yeni bir demokrasi kuramının gerekliliğini de içeriyor. Bu gerekliliğe yanıtlardan birisi de, radikal demokrasi tartışmasıdır.

21. yüzyıla girerken Türkiye'de de devlet-toplum ilişkilerinin demokratik bir tarzda yeniden yapılanması gereksinimiyle karşı karşıyayız. 1980 sonrası dönem, bu gereksinim bağlamında ciddi bir paradoks içeriyor: bir taraftan "demokrasiye olan bağlılık" yalnızca sivil toplum örgütleri ve demokratlar tarafından değil, aynı zamanda ve ironik olarak, devlet ve siyasal seçkinler tarafından da sürekli ve sıklıkla dile getirilirken, ve "demokrasi referansı" sivil toplumdan siyasal topluma kadar nerdeyse her eylemin ve kararın "meşruiyet zemini" olarak kullanılırken, diğer taraftan insan haklarından düşünce özgürlüğüne, "sivil hak ve özgürlüklerin güvence altına alınmasından" "farklılıkların ifade edilmesi ve siyasal alana taşınmasına", ve bireylerin günlük ve siyasal yaşamları içinde "ontolojik bir güvensizlik duygusuyla" yaşamalarına kadar geniş bir toplumsal yelpaze içinde "demokrasiye ve devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleşmesine duyduğumuz gereksinim" her gün giderek artan ve ivme kazanan bir nitelikte karşımıza çıkıyor. Bu anlamda 1980 sonrası dönemde Türkiye, "demokrasi sözcüğünün" en fazla kullanıldığı ve anlamsızlaştığı, ama "demokratikleşme-

3. Bu değişimleri "Globalleşme: Küçülen ve Parçalanan Dünyada Siyaseti Anlamak" başlıklı makalemde irdeledim. Bkz. Keyman (1996a).

ye olan gereksinimin" de toplumsal ilişkilerin her düzeyinde en fazla hissedildiği bir durumu yaşıyor. Eşzamanlı olarak devlet ve siyasal seçkinlerin dilinde "giderek anlamsızlaşan", fakat toplumsal yaşamda "giderek kaçınılmaz bir gereksinim konumuna gelen" demokrasi referansının taşıdığı bu paradoks, akademik söylem içinde kendi ifadesini "demokratları olmayan demokrasi" ya da "demokratlıktan arındırılmış demokrasi" kavramında bulmaktadır (Salami, 1994). Diğer bir deyişle, demokrasiye felsefi ve normatif bir bağı olmayan toplumsal aktörlerin kendi "siyasal/grupsal çıkar ve amaçlarını" gerçekleştirme sürecinde "etkili bir araç" olarak kullandıkları demokrasi anlayışını tanımlayan (demokratsız) demokrasi söylemi, 1980-sonrası dönemin siyasal yaşamını "egemen ideoloji" ya da "hegemonik siyasal söylem" olarak nitelerken, bu söyleme karşı geliştirilen "demokratlık konumuna" karşı ilgi de giderek artmaktadır.[4]

Türkiye'de yaşanılan bu süreç iki (özgül fakat bununla birlikte birbirleriyle bağlantılı) bağlamda değerlendirilebilir:

(i) Çağlar Keyder'in (1997) vurguladığı gibi, bu süreç toplumsal düzeyde daha geniş bir bağlama, daha somut olarak söylersek, "modernitenin krizine" içsel bir olgudur. Bu krizi moderniteyi "total bir proje" olarak tanımlayan, toplumun "yukarıdan-aşağıya" total dönüşümünü amaçlayan, ve bu dönüşümü de "devlet endeksli" bir toplumsal mühendislik yoluyla sağlamaya çalışan "ulusal kalkınmacılık söyleminin iflası" olarak tanımlayabiliriz. Devlet seçkinleri tarafından toplumsal kalkınmanın "normatif ölçütü" olarak yaşama geçirilmeye çalışılan bu modernite projesi, devleti egemen, ayrıcalıklı özne yaptığı sürece, toplumsal yaşamın devlet temelinde okunmasına ve yorumlanmasına, ve aynı zamanda "devlet-toplum arasında" hem ontolojik hem de sosyolojik bir kopukluğun, bir tezatlığın oluşmasına yolaçmaktadır. Bu oluşumun siyasal alana yansıması, bir taraftan devleti "toplumu kapsayan bir bağlama" dönüştürerek devlet-toplum ilişkilerinde "sivil hak ve özgürlükler dilinin" Türkiye modernleşmesi içinde gelişmemesi, diğer taraftan toplumsal ilişkilerin sürekli olarak, modern-geleneksel, ilerici-gerici ve Batılı-Doğulu vb. tali-karşıtlıklar yoluyla kurulması ve yeniden üretilmesi olarak kendisini ifade etmektedir. Bu nedenle modernitenin krizinden konuşmak hem devletin krizinden konuşmak, dolayısıyla sivil hak ve özgürlük taleplerinin toplumsal aktörler tarafından siyasal alana taşınması sürecinden konuşmak, hem de toplumsal yaşam içinde moderniteye alternatif olarak çıkan, farklılık dili temelinde geliştirilmiş "normatif söylemlerin" (genellikle köktencilik biçiminde tezahür eden normatif kimlik taleplerinin) kamusal alana taşınmasını gözlemektir.

4. Hem Refah Partisi'nin ve siyasal İslamın hem de bu partinin kapatılması sürecinde kullanılan genel referansın demokrasi olması, "demokratsız demokrasi" konumunu örnekleyen olgulardan biridir.

"Demokratsız demokrasi", bu nedenle, devletin bu kriz karşısındaki tutumunu nitelerken, demokrasiye gereksinim moderniteden vazgeçmeksizin, devlet-toplum ilişkilerinin demokratik bir tarzda yeniden kurulması anlamına gelmektedir. Burada altını çizmemiz gereken nokta, modernitenin krizi ve yeniden kurulma/düşünülme gereksinimi, yalnızca Türkiye modernleşmesi içindeki özgül bir olgu olmayıp, aynı zamanda global düzeyde yaşanan değişim ve dönüşümlerin "üst-belirleyici bir rol" oynadığı geç-modern zamanlara "içsel" bir olgu olmasıdır (Keyman ve Sarıbay, 1998).

(ii) Fakat global düzeye verdiğimiz bu "üst-belirleyici" rol, Türkiye'de yaşanan modernite krizinin özgül niteliklerinin yadsınması anlamına gelmemelidir. Bu bağlamda, her ne kadar bu çalışmanın "demokrasi sorusuyla" sınırlı niteliği içinde kapsamlı bir tartışmasını yapamayacak olsam da, Nilüfer Göle'nin "Batı-dışı modernlik" kavramının modernleşme sürecinin özgüllük boyutunun anlaşılması için önemli bir kuramsal açılım potansiyeli taşıdığını düşünüyorum. Göle'ye (1998: 61-2) göre;

> Batı-dışı modernliklerin tarihi, modern birey (Charles Taylor'un "kendime ve bana mahsus varoluş biçimine karşı dürüst olma ideali", "otantiklik ideali" olarak adlandırdığı) oluşturulmadan uygulanan modernizasyon ile şekillenmektedir. Modernizasyon ile bireycilik arasında bir ayrılma söz konusudur. Bu yüzden Batı-dışı modernizasyon için, anglo-sakson modeli liberal demokrasi yerine, merkezi jakoben cumhuriyetçilik modeli tarihsel bir referans olmaktadır. Ancak devlet merkezli modernizasyon projesi de kendini politik olanla sınırlamamaktadır; tersine, modernliği kültürel kod, yaşam tarzları, cinsi kimlikler, kendini tanımlama alanlarına yerleştirmek için bir araç haline gelmektedir.

Göle'nin bu önemli saptaması, Türk modernleşme sürecinin bugün yaşadığı kriz bağlamında, önemli ipuçlarını içinde taşımaktadır.

Bir taraftan, modernleşme ile bireycilik arasındaki bu ayrılma, cumhuriyet modeli içinde devletin "modernleşmenin egemen/aktif öznesi" ve "toplumsal ilişkileri tanımlandırma/adlandırma kodu" olarak ve böylece "bir siyasal topluluk" olarak hareket etmesini gündeme getirmektedir. Bu durumda devlet sadece bir kurum, bir iktidar aygıtı değil, aynı zamanda bir "söylem", bir "toplumu anlama/yorumlama referansı"dır. Bu da bir taraftan siyasetin, toplumsal taleplerden kopuk ve toplumla pek bağlantısı olmayan bir etkinlik, ve özünde de 'devlet içine nüfuz etme alanı" olarak tanımlanmasına yol açarken, diğer taraftan da devlet-toplum ilişkilerinin birbirleriyle epistemik ve ontolojik ayrışım içinde iki farklı uzam olarak kurulmasını ortaya çıkarmaktadır. Böylece siyaset de, toplumsal ilişkiler içine yerleşik ve bu ilişkilerle metinsel bir bağ içinde olan bir "eylem" değil; tersine, toplum için, toplum adına ve toplumsal ilişkileri disipline etme iktidarını kazanmak için siyasal aktörlerce hayata geçirilen, devlet içine nüfuz etme "eylemi" olarak gerçekleşmektedir. İşte bu yüzden Türk mo-

dernleşmesi "devlet söylemi" *par excellence* tır. Bu bağlamda "modernite krizi", Türk modernleşmesinin bu özgül niteliği içinde, yalnızca siyasal alanın "temsiliyet, yönetebilirlik ve meşruiyet krizini" değil, fakat daha da önemlii, bizzat "bir siyasal topluluk olarak" hareket eden devletin hem kurumsal hem de söylemsel krizini de simgelemektedir.

Diğer taraftan; Türkiye'de modernleşmenin bu yolla, "modern birey oluşturulmadan uygulanan bir modernizasyon ile şekillenmesi", hem toplumsal ilişkilerin modernleşmesi gereken bir nesne olarak ötekileştirilmesine yol açmış hem de paradoksal biçimde, toplumsal ilişkilerde "benlik-oluşma" süreçlerini sürekli olarak toplulukçu zihniyetlere (özellikle sivil ve siyasal İslam) eklemlemiştir. Bu nedenle modernleşmenin içselleşmesi devlet seçkinlerinin "çağdaşlaşma istemlerinin" aksine, her zaman günlük yaşam içinde "toplulukçu normatif ölçütleri" içermiştir. Göle'nin (1998) "gerilimli özne" olarak nitelediği bu benlik-oluşma süreci, bize Türkiye'de sivil ve siyasal İslam'ın yükselmesinin anti-modern olmak yerine, modernleşme sürecine ve modernite krizine "içsel bir olgu" olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda siyasallaşan ve kamusal alana taşınan, anglo-sakson liberal demokratik sivil hak ve özgürlükler dili değil, toplulukçu siyasetlere eklemlenmiş farklılık talepleri ve bu taleplerin farklılık dili içinde köktenci bir söyleme sokulmasını simgeleyen kimlik siyasetidir.

Bu iki noktadan da şu sonucu çıkartabiliriz: Türk modernleşmesinin krizi, globalleşme dediğimiz dünya-tarihsel bağlam içinde, toplumsal ilişkilerin hem sivil hak ve özgürlükler hem de farklılık talepleri temelinde karmaşıklaşmasını ve bu nedenle oluşan bir "temsiliyet krizi"ni simgelemektedir; ama aynı zamanda, modernleşmenin özgül-tarihsel bağlamı içinde bu kriz, devlet kurumunun bir siyasal topluluk olarak hareket etmesini niteleyen, ve söylemsel ve kurumsal egemen özne konumunu belirleyen "resmi ideoloji" modelinin "yönetebilirlik ve meşruiyet krizini" de gündeme getirmektedir. Bu nedenle Türkiye, özellikle "Susurluk" dediğimiz olgunun ortaya çıkmasından sonra net bir şekilde, hem "demokratsız demokrasi" anlayışının krizini, hem de "demokratikleşmeye gereksinimi" eşzamanlı olarak yaşamaktadır.[5] Bu gereksinim kendi ifadesini, hem sivil hak ve özgürlüklerin korunması temelinde "hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü ilkesi" üzerine oluşan toplumsal talep içinde, hem de farklılık taleplerinin anayasal güvence altına alınması yoluyla "demokratik bir mekânda" (Scott, 1996) tartışılmasını dile getiren "demokratlık konumu 'nda bulmaktadır.

Eğer demokrasi, bu çalışmanın başında belirttiğimiz gibi, "belli bir tip devlet-toplum ilişkisini" niteliyorsa, Türkiye'de bugün yaşadığımız "moderni-

5. Aynı zamanda, "28 Şubat Kararları" olarak yaşanılan ve Refah Partisi'nin kapatılmasıyla devam eden süreç de, bu bağlamda, "demokratsız demokrasi" anlayışının hem kurucu öğelerinden biri, hem de bu anlayışın girdiği krizin göstergelerinden biridir.

te krizi", yalnızca ulus-devletin hukukun üstünlüğü ilkesi yoluyla denetlenmesini olanaklı kılacak bir yeniden yapılanmaya giderek değil, aynı zamanda farklılık taleplerinin anayasal güvence altına alınmasını sağlayacak bir demokratikleşme sürecine girilmesiyle çözüm şansı kazanacaktır. Ancak bu eşzamanlı yeniden yapılanma (devlet iktidarının hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde sınırlandırılması ve demokratikleşme) başarıldığı zaman (ki bu başarı ancak demokratlık konumunun toplumsal aktörlerin demokrasi anlayışına eklemlenmesiyle mümkün olur) devlet-sivil toplum ilişkilerinin demokratikleşmesi olasılığı da ortaya çıkacaktır. Bu olasılık ikili bir kuramsal/yöntemsel girişimi gerekli kılmaktadır: birincisi, Türkiye'de (Batı-dışı) modernleşme tarihinin eleştirel bir çözümleme sürecine sokulmasıyla modernite ile özne arasındaki "gerilim" ve iktidar alanlarının taranması ve ortaya çıkarılması; ikinci olarak da, Hirst ve Habermas'ın vurguladığı gibi, "demokrasi kuramlarını radikal bir yeniden düşünme sürecine sokarak", felsefi ve kuramsal düzeyde "demokratik yönetim" sorusunu tartışmak.[6] Bundan sonraki bölümlerde bu ikinci soru üzerine eğilmeyi ve böylece Türkiye'de hem akademik hem de siyasal söylem içinde ancak yeni yeni yapılmaya başlanan "demokrasi sorusu" üzerine kuramsal tartışmalara katkıda bulunmayı amaçlıyorum.

Daha somut olarak söylersek, bu çalışmada, modern siyasal kuram içinde önemle üzerinde durulan ve ciddi tartışmalara yol açan iki radikal demokrasi kuramını eleştirel bir çözümleme sürecine sokarak, "hem Türkiye'de hem de geç-modern zamanlarda gittikçe karmaşıklaşan toplumsal ikişkilerin ortaya çıkardığı sorunlara ve taleplere yanıt verebilecek demokratik bir yönetim ne tür bir normatif ve kurumsal temel üzerine kurulmalıdır?" sorusunu tartışacağım. Kuramsal ve felsefi düzeyde sürdüreceğim bu tartışma, "radikal demokrasi, demokratik yönetim ve geç-modern zamanlarda kimlik/fark siyaseti" üçlüsünün aralarındaki ilişkinin araştırılmasını ve irdelenmesini içeriyor. Bunun için ilk önce eleştirel kuramcılar ve yapısalcılık-sonrası düşünürler tarafından geliştirilen radikal demokrasi kuramlarını karşılaştırarak, bu kuramlar arasındaki ortaklıkları ve farkları saptayacağım. İkinci olarak, bu kuramlar arasındaki ortaklıklar ve farklar temelinde "geç-modern toplumda radikal demokrasi - demokratik yönetim ilişkisini" genel hatlarıyla tartışacağım. Üçüncü olarak, bu genel tartışmayı derinleştirmek için, "radikal demokrasinin nasıl ve hangi bağlamlarda geç-modern toplumun sorunlarına ve taleplerine yanıt verebilecek pozitif bir siyasal söylem olarak hareket edebileceği?" sorusunu irdeleyeceğim. Bu irdeleme iki aşamalı bir kuramsal-siyasal hareketi gerektiriyor: bir taraftan son zamanlarda güncellik kazanmış olan iki farklı kimlik/fark siyasetinin yapıcı bir

6. Birinci girişime ilişkin önemli bir inceleme için bkz. Bozdoğan ve Kasaba (der.) (1997).

eleştirisini sunmak, diğer taraftan bu eleştiriden yola çıkarak radikal demokratik bir kimlik/fark siyasetinin temel parametrelerini incelemek.

Radikal Demokrasi Kuramları

1980'li yıllardan bugüne, modern siyasal kuramın iki önemli tartışma etrafında oluştuğunu söyleyebiliriz: bir taraftan "modernite" üzerine yapılan modernite/postmodernite tartışması, diğer taraftan da Kantian liberalizm üzerine yapılan liberalizm/toplulukçuluk tartışması, siyasal kuramın parametrelerini belirleyici bir nitelik gösteriyorlar (Rengger, 1996). Aynı süreç içinde, bu tartışmalarla ilişkili yeni bir tartışmanın da başladığını görüyoruz. "Radikal demokrasi tartışması" olarak adlandırılabilecek bu tartışma, ciddi değişim ve dönüşümler geçiren modern toplumlarda "demokratik yönetim sorusu"na verilen yanıtları içeriyor. Radikal demokrasi kuramları iki temel soruya yanıt bulmaya çalışıyorlar:

(i) Liberal demokrasi ve "meşruiyet krizi";

(ii) Demokratik yönetimin normatif temelini belirleyen ilkelerin, normların ve değerlerin saptanması.

Bu sorulara en güçlü ve kapsamlı yanıtların "sorgulayıcı demokrasi" ve "agonistik demokrasi" olarak tanımlayabileceğimiz iki farklı, ancak bununla birlikte birbirleriyle ilişkili radikal demokrasi kuramı tarafından verildiğini düşünüyorum.

A) *Sorgulayıcı Demokrasi olarak Radikal Demokrasi*: Jürgen Habermas tarafından geliştirilen radikal demokrasi anlayışı, liberal demokrasinin toplumsal grupların ve kolektif kimliklerin karar-alma süreçlerine katılımını gerçekleştirecek bir tarzda yeniden kurulmasını amaçlıyor. Habermas'a göre (1994, 1995), bugün "sosyalizmden sonra" diye adlandırılabilecek bir dönemin varlığını kabul etmek ancak var olan liberal demokrasilerin yaşadığı meşruiyet krizini de kabul etmekle bir anlam kazanır. Modernite projesinin bu iki hegemonik söyleminin yaşamış olduğu meşruluk krizi ve bu krizi yaratan tarihsel dönüşüm ve değişimler "demokrasi sorusunu" yeniden gündeme getirmektedir. Radikal demokrasi bu gereksinime bir yanıttır. Bu yanıt kendi ifadesini, Habermas'ın deyişiyle, "modernite projesinin demokratikleşmeye dönük biçimde yeniden kurulması" olarak nitelenebilecek felsefi-kuramsal pratik içinde bulur. Kökleri Frankfurt Okulu'na kadar giden ve "eleştirel kuram" olarak adlandırılan bu pratik, Habermas'ın radikal demokrasi anlayışının "arka planını" oluşturmaktadır. Bu nedenle, radikal demokrasiyi "eleştirel kuram yoluyla modern devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleştirilmesi" olarak da düşünebiliriz.

Habermas "sorgulayıcı demokrasi" olarak nitelediği radikal demokrasi ku-

ramını şu temel sav üzerine kurmaktadır: Demokratik yönetim bürokratik-modern devletin yalnızca "hukukun üstünlüğü" ilkesi yoluyla denetlenmesi anlamına gelmemelidir. Aynı zamanda, alttan-denetimi sağlayan ve karar-alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir "kamusal iletişim mekânının" varlığı da devlet-toplum arasında kurulacak demokratik bir yönetim için gerekli koşuldur. Diğer bir deyişle, rasyonel-yasal otoriteyi yaşama geçiren modern-devlet iktidarının meşruluğu yalnızca yasalarla değil, aynı zamanda diyalog ve iletişime dayalı bir rasyonellik anlayışı üzerine kurulmuş normatif ilkeler yoluyla da değerlendirilmelidir (Habermas, 1994). Liberal demokratik yönetim anlayışının meşruluk krizi de, bu anlamda, kendisinin "hukukun üstünlüğü" ilkesiyle sınırlı kalan hareket tarzından kaynaklanır. Levent Köker'in (1996) "Radikal Demokrasi" adlı çalışmasının bu bağlamda önemli olduğunu düşünüyorum. Köker, Seyla Benhabib'in iktidar ve meşruluk kavramlarına dayanarak, liberal demokrasinin yaşadığı meşruluk krizini beş madde içinde açıklar.[7] Köker'in metninden uzun bir alıntıyla "iktidar, meşruluk ve kriz" bağlantısının nasıl kurulduğunu görelim:

> Demokrasi, hangi anlamda alınırsa alınsın, toplumsal bağlayıcılığı olan kolektif kararların alınması ve uygulanması ile ilgilidir, ve bu açıdan bir "iktidar" ilişkisini içerir. İktidar ise, Seyla Benhabib'in deyişiyle, "meşrulaştırılması gereken bir toplumsal ilişkidir. Bu anlamda meşruluk, bir iktidar ilişkileri kümesini diğerlerinden daha iyi kılan ve onlara tercih edilmesini gerektiren iyi ve haklı nedenlerin varolması demektir... Açıktır ki, demokrasi, basitçe bir yönetim metodu olmanın ötesinde ve öncelikle, siyasi kararların meşruluğunu sağlayan değer yargılarını içeren bir kavramdır. Liberal-demokrasinin krizi, dolayısıyla, basit anlamda bir 'yönetilemezlik krizi' olmanın ötesinde, yerleşik temsili kurumlaşma ile (bu kurumlaşmaya) meşruluğunu veren değerler arasında bir kayma ile ortaya çıkan, daha derinlemesine bir kavrayışı gerektirmektedir" (Köker, 1996).

Bu temelde liberal demokrasinin meşruluk krizine yaklaştığımız zaman, bu krizin boyutlarını beş madde içinde ortaya koyabiliriz:

1) Devlete karşı bireyin hukuk aracılığıyla korunmasına imkân veren bireysel hak ve özgürlükler, bireyin siyasi karar-alma süreçlerine katılımı ile ilgili bir açılım potansiyeli taşımasına rağmen, bunu sağlamaktan çok, bireyin kişisel (özel) alandaki güvenliği (dokunulmazlığı) ile ilgili olmaktadır.

2) Yerleşik demokrasilerin kurumsal yapısı ve işleyişi, temsili kurumların ve bu kurumlar içinde iş gören örgütlerin (siyasi partilerin ve baskı gruplarının) hiyerarşik, eşitsizlikçi (oligarşik) yapıları, bireylerin siyasi sürece seslerini katmalarının önünde ciddi engeller olarak durmaktadır.

3) Buna ek olarak, günümüz dünyasında ortaya çıkan yeni oluşumlar da demokratik meşruluğun içinde bulunduğu krizi derinleştirmektedir. Bu yeni oluşumlar... bi-

7. Köker burada Benhabib'in "Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation" adlı makalesine gönderimde bulunuyor.

reylerin grup aidiyetleri esasında dile getirmeye başladıkları "kolektif kimliklerin tanınması" taleplerinde ortaya çıkmaktadır.

4) ..."kültürel kimlik" içinde ifade edilen "iyi yaşam" tercihlerinin kamusal (siyasi) değil, özel (bireysel) alana ilişkin olduğunu savunan, (ve böylece) liberal-demokratik devletin bu tercihler karşısında "tarafsız", dolayısıyla bu tercihlerin siyasi yansımalarına "kapalı" olmasını (kabul eden anlayış), çoğulculuk ve katılım gibi demokratik meşruluğun özündeki değerleri de sınırlandırmak amacındadır.

5) Bu sınırlandırma (2)'de belirtilen engelleyici yapılanmalarla birleşmekte... (böylece) liberal-demokratik kurumlaşmanın içinde yer aldığı modern anayasal devlette siyaset, örneğin eski Yunan'dakinden farklı olarak, "iyi siyasi toplum"un ne olduğu ile ilgili bir arayış faaliyetleri bütünü olmayıp, devletin varlığı ve bekası ile ilgili kaygıların belirlediği bir teknik faaliyetler biçiminde anlaşılmaktadır (Köker, 1996).

Liberal demokrasinin *modus operandi*'sinin sınırlarını gösteren bu maddeler, aynı zamanda liberal demokrasinin meşruluk krizinin ancak katılımcı bir demokrasiye dönüştürülmesi yoluyla çözülebileceğini de ima etmektedirler. Habermas bu dönüşümün gerçekleşmesi için iki önemli kuramsal manevranın yapılması gerektiğini öne sürmektedir. Birincisi, yöntemsel düzeyde devlet-sivil toplum karşıtlığı temelinde kurulan geleneksel (sosyolojik) toplum anlayışından "siyasal toplum/ekonomik toplum/sivil toplum" temelinde kurulacak üç-boyutlu bir toplum anlayışına geçiş. Bu manevra Habermas'ın (1994) sivil toplumu, onu gerek "özel kişiler arası pazar-mekanizması yoluyla yapılanmış etkileşim alanı" olarak tanımlayan liberal (ya da Locke'cu) görüşün, gerekse "toplumu bir bütün olarak oluşturan süreçlerin kurucu öğesi olarak düşünülen bir topluluk (cemaat) nosyonu" içinde eriten toplulukçu düşüncenin dışında tanımlamasını olanaklı kılar. Sivil toplum hem pazar mekanizmalarının dışında olan hem de topluluklara indirgenmemesi gereken bir alanın varlığını simgeler. Bu anlamda, üç-boyutlu toplum anlayışı üzerinde düşünülen sivil-toplum bizi siyaseti hem liberal hem de toplulukçu düşünceden farklı bir tarzda düşünmeye yönlendirir. Siyaset ne liberal görüşün savunduğu gibi "kolektif amaçlar için siyasal iktidarını kullanan yönetim aygıtına karşı özel çıkarların korunması ve karar-alma süreçlerine eklemlenmesi işlevini gören bir etkinlik" olarak "dar anlamda" düşünülmeli, ne de toplulukçu görüşün savunduğu gibi "toplumun temelini oluşturan 'etik yaşamın' düşümsel bir biçimi" olarak "geniş anlamda" düşünülmelidir (Habermas, 1994). Bu "dar" ve "geniş" siyaset kavramlarının belli bir ölçüde doğruluk payları olmakla birlikte, her ikisi de devlet-sivil toplum karşıtlığı, dolayısıyla iki-boyutlu toplum anlayışı üzerine oturdukları için, demokrasi sorusu bağlamında sınırlı ve sorunlu kavramlar olarak kalmaktadırlar. Üç-boyutlu toplum anlayışı başlangıç-noktası olarak siyasetin bir "etiksel eylem" olduğunu kabul ederek, bu etikselliğin alanını ekonomik toplumun dışına yerleştirir. Ne var ki bu alan toplulukçu görüşün dü-

şündüğü gibi kimliklere önsel bir ontolojik varlığı olan (örneğin "İslami toplum" ya da "Türk toplumu" söylemlerinde görülen türden) ahlaki bir alan da değildir. Habermas'a göre siyaset, toplumsal ilişkileri oluşturan bireysel ve kolektif kimliklerin birbirleriyle bağımlı varlık koşullarını farketmelerini sağlayan ve bu kimlikler arası belli bir ölçü içinde dayanışmayı olanaklı kılan sorgulama/tartışma/müzakere etkinliğidir.

Bu noktada Habermas (1987) ikinci kuramsal manevrasını yaparak, üçboyutlu toplum anlayışı üzerine kurduğu ve ekonomik toplumun dışına yerleştirdiği sivil toplumu "kamusal alan" olarak tanımlar. Kamusal alanı en genel anlamı içinde toplum ile devlet arasında "bir dolayım alanı" olarak düşünebiliriz. Habermas'a göre kamusal alan kavramının önemi iki boyutludur. Kamusal alan, hem devlet-sivil toplum ilişkilerinin karşılıklığını, karmaşıklığını ve çokboyutluluğunu simgeleyerek, hem de felsefi düzeyde üretilen normatif savların ve önerilerin demokratik yönetim için değerini vurgulayarak, modern siyasal kuram içinde devlet-sivil toplum arasına çizilen karşıtlığın gerisinde bir "düşünme ve (mevcut iktidar ilişkilerini) sorgulama mekânı" yaratır (Cohen ve Arato, 1992). Bu düşünme ve sorgulama mekânı ile demokratik yönetim arasındaki ilişkiyi belirleyen normatif savları şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Bir eylem normu, o normdan (ve normun uygulanmasının yan etkilerinden) etkilenmesi muhtemel olan herkesin, pratik bir söylemin katılımcıları olarak, böyle bir normun uygulanmaya konması veya uygulanmaya devam edilmesi üzerinde (rasyonel olarak yürütülen) bir anlaşmaya varması halinde geçerlilik kazanır.

2) Herkesin, herkesçe, hiçbir kısıtlama olmaksızın, iddiaları geçerli savlarla desteklendiği sürece, karşılıklı olarak, özerk ve rasyonel özneler olarak tanınmış olması gerekir.

3) Böylece ulaşılan kararlarla meşruluğunu kazanan diyalog süreci, "erişim imkânları bakımından da kamusal olmak durumundadır: Konuşma ve eylemde bulunma yeteneğine sahip ve aynı zamanda tartışılmakta olan normdan potansiyel olarak etkilenecek olan herkes, tartışmaya eşit koşullarda katılabilmelidir".

4) Dahası, katılımcılar, zımnen kabul edilmiş olabilecek geleneksel normlara karşı çıkacak bir tavır alabilmelerine imkân verecek biçimde söylemin düzeyini değiştirme yeteneğine sahip olmalıdırlar. Bir diğer deyişle, rasyonel söylem için hiçbir şey–ne iktidar kaynakları, ne zenginlik, ne gelenek, ne de otorite– tabu olmamalıdır (Köker, 1995).

Bu normatif savlar bize kamusal alanın, Habermas'ın terimiyle, "iletişimsel ussallık" temelinde hareket eden bir alan olduğunu gösterir. Sorgulayıcı demokrasi bu anlamda modern bürokratik devletin yasal-rasyonel (ussal) hareket tarzını iletişimsel ussallık temelinde katılımcı demokratik yönetime dönüştürme sürecini niteler. Bu noktada, liberal ve toplulukçu görüşlerden farklı bir demokrasi tanımıyla karşılaşıyoruz: Demokrasi "ahlaki ve siyasal eşit" olarak kabul edilen bireysel ve kolektif kimliklerin kendi yaşam tarzlarını etkileyen ka-

rarlar üzerinde özgür ve makul sorgulama/tartışma olanağını buldukları, ve bu anlamda karar-alma süreçlerine katıldıkları bir kamusal iktidar pratiğidir (Benhabib, 1994). Sonuçla, demokrasi kolektif yaşamın iletişimsel ussallık ve sorgulama etkinliği temelinde örgütlenme biçimidir. İşte bu bağlamda, siyasetin etiksel bir eylem olduğunu; demokratik yönetimin de devlet-toplum ilişkisinin "kolektif kimlikler arası sorgulama/tartışma/müzakere etkinliği temelinde örgütlenme tarzı" olduğunu söyleyebiliriz.

Mevcut liberal demokratik modelin "demokratikleştirilmesi" olarak niteleyebileceğimiz sorgulayıcı demokrasi kavramının, "hukukun üstünlüğü" ilkesi ile demokrasi arasındaki içsel ilişkinin anlaşılması açısından da ciddi bir kuramsal açılım olduğunu düşünüyorum. Sorgulayıcı demokrasi şu önemli noktayı vurgulamaktadır: Modern devletin hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde denetimi, kolektif yaşamı etkileyen kararların ahlaki ve siyasal eşitliğe sahip vatandaş-bireyler tarafından iletişim yoluyla alınmasını simgeleyen kamusal alanın varlığıyla iç içe geçtiği zaman, ve ancak o zaman demokratik bir yönetimin işlerliğinden ve meşruluğunda söz edebiliriz. Sorgulayıcı demokrasi, diğer bir deyişle, "rasyonel-yasal otorite ile bu otoritenin meşruluğu arasındaki birebir olmayan ilişkinin nasıl kurulması gerektiği" sorusuna bir yanıttır. Benhabib in (1994) vurguladığı gibi;

> ... ancak ve ancak siyasal anlamda eşit ve özgür vatandaş-bireyler arasındaki sorgulama/tartışma sürecini, kurumların hareket tarzını ve kurumlar-arası ilişkileri tanımlayan ilkelerin ve normların (ya da Rousseau'nun terimiyle "genel iradenin") kaynağı olarak gördüğümüz zaman, kolektif karar-alma süreçlerinin rasyonel ve meşru olduğunu söyleyebiliriz.

Bu anlamda, Aristotle'ci bir tarzda, "siyaseti etik bir pratik" olarak gören sorgulayıcı demokrasi, devlet-toplum ilişkisiyle ilgili kurumsal düzenlemeleri ve eylemleri belirleyen ilkelerin ve normların kamusal alan içinde sorgulama, tartışma ve uzlaşma sürecine sokulmasını önerir. Aksi takdirde, demokratik yönetimin yalnızca rasyonelliğinden söz edebiliriz: meşruluk sorunu ise çözümlenmemiş olarak kalır. Bunun temel nedeni, devlet-sivil toplum ilişkilerinin rasyonelliği ile meşruluğunun aynı şeyler olmamasıdır. Rousseau'nun "genel iradenin oluşumu" üzerine yaptığı tartışmanın belirttiği gibi, genel iradenin rasyonelliği ile meşruluğu arasında bire bir *bir a priori* ilişki yoktur: bu ilişkinin hem kurumsal hem de normatif düzeylerde kurulması gerekir. Bir normatif demokrasi kuramı olan sorgulayıcı demokrasi ve kamusal alan kavramı, genelde "rasyonellik ile meşruluk arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği", özelde de "liberal demokrasinin meşruluk sorununun nasıl çözülebileceği" sorularına getirilen bir yanıttır. Bu ilişki ve çözüm, Habermas'ın (1990) işaret ettiği gibi, demokratik yönetimin normatif temeli tartışılmadan, ve siyaset "etik bir alan"

olarak düşünülmeden olanaklı değildir.

Geç-modern zamanlarda, rasyonellik-meşruluk ilişkisini sorgulayıcı demokrasi modeli içinde yeniden düşünmemizin temel nedeni, "formal ve yasal bireysel haklar" nosyonu üzerinde tanımlanmış modern vatandaşlık kavramının farklı kimlik taleplerine yanıt veremez duruma gelmesidir.[8] Farklılıkları özel alana iten ve devlet endeksli kamusal alan içine yerleştirdiği vatandaşlık-kimliği temelinde bir evrensellik ilkesiyle haraket eden liberal demokrasi, "hukukun üstünlüğü"ne dayalı bir rasyonel-yasal otorite biçimini simgelemekle birlikte, "demokratik yönetimin meşruluğu" bağlamında bir kriz yaşamaktadır. Sorgulayıcı demokrasi olarak radikal demokrasi liberal demokrasiyi "demokratikleştirerek", dolayısıyla liberal demokrasiyi geç-modern zamanların karmaşık toplumsal ilişkilerine yanıt verebilecek bir demokratik yönetim biçimine dönüştürerek, meşruluk krizi sorununu çözmeyi amaçlar. Bunu yaparken, sorgulayıcı demokrasi;

(a) kamusal alan yoluyla kimlikler arası bir sorgulama/tartışma zemini hazırlar;

(b) sivil toplumu, normatif temelini iletişimsel rasyonelliğin (ya da Aristotle'ın deyimiyle "pratik aklın") oluşturduğu bir alan olarak niteler;

(c) siyaseti "etik bir pratik" olarak görerek, demokrasinin kurumsal ve normatif boyutları arasına pozitivist ve modernist söylemler tarafından yerleştirilmiş "karşıtlık" ilişkisini reddeder;

(d) demokratik yönetimi, yasal-rasyonel otorite ilişkisini simgeleyen modern devletin iletişimsel rasyonelliği simgeleyen kamusal alan tarafından denetimini sağlayan "katılımcı bir devlet-sivil toplum ilişkisi" olarak tanımlar.

Sorgulayıcı demokrasi modeli üzerine yapılan tartışmaları taradığımız zaman, bu modelin liberal, feminist, realist ve daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz "agonistik demokrasi" kuramları tarafından dört farklı açıdan eleştirildiğini görüyoruz:[9]

(i) Liberal kuramcılar sorgulayıcı demokrasi modelinin güçlenmesinin bireysel özgürlüklerin zedelenmesine yol açacağını ve böylece "hukukun üstünlüğü" ilkesi içinde bir istikrar sorunu yaratacağını söylerler. Bu kuramcılara göre, John Rawls'un "liberal kamusal alan" kavramı yeterli bir sorgulama sürecini içermektedir.[10]

8. Bu olgunun farklı açılımları için bkz. Baynes (1992), Calhoun (1995) ve Digeser (1995). Aynı zamanda, Türkiye bağlamında bkz. Kadıoğlu (1996), Kahraman (1996) ve Kentel (1997).

9. Bu eleştirilerin ilk üçünün daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Benhabib (1994).

10. Rawlsian liberalizmi başka bir çalışmamda kapsamlı olarak açımladım. Bkz. Keyman (1995).

(ii) Feminist kuramcılar ise liberal kuramcıların aksine, sorgulayıcı demokrasinin yeterince güçlü olmadığını, ve kamusal alan/özel alan ayrımına dayandığı sürece modern toplum içinde dışlanmış ve ötekileştirilmiş kimliklerin söz konusu sorgulama sürecinin dışında bırakılmaları gibi bir tehlike taşıdığını vurgularlar. Burada öne sürülen nokta, kamusal alan kavramının hem olgusal hem de kuramsal düzeylerde ataerkil bir nitelik içerdiğidir.

(iii) Realist kuramcılar normatif bir demokrasi modeli olan sorgulayıcı demokrasinin ütopik olduğunu ve bir "gerçekçilik sorunu"yla karşı karşıya bulunduğunu öne sürerler: kuramsal düzeyde güçlü olan sorgulayıcı model, modern toplumun karmaşıklığını ifade eden olgusal düzeye pratik yanıtlar getirememe, dolayısıyla da "gerçekliğe tekabül edememe" gibi bir sorun içermektedir.

Seyla Benhabib'in (1994) bu eleştirilere karşı haklı ve inandırıcı yanıtlar verdiğini düşünüyorum. Bu yanıtları üç madde içinde özetleyelim:

(i) Hem liberal hem sorgulayıcı demokrasi modelleri siyasal iktidarın meşruluğunun ve siyasal/kamusal kurumların adaletli işleyiş tarzının değerlendirilmesinin kamuya açık olmasını vurgularlar. Bu anlamda, Rawlsian liberalizm de belli bir kamusal alan anlayışına sahiptir. Fakat gözden kaçırılmaması gereken nokta, liberal kamusal alanın devletçi niteliğidir. Her iki model arasındaki temel fark, "kamusal alanın nerede düşünüldüğüyle" (nereye yerleştirildiğiyle) ilgilidir: liberal kamusal alan devlet ve devlet kurumları içinde yer alırken, sorgulayıcı kamusal alan sivil toplumdur. Bu anlamda sorgulayıcı model, devlet ile sınırlandırılmış kamusal sorgulama etkinliğinin hem alansal hem de tartışılan konuların kapsam ve içeriği bağlamında çok-sesliliğe ve çok-boyutlu bir diyaloğa dönüşmesini amaçlar. Kamusal alanın sivil toplum olarak düşünülmesinin sonucu, tam da bu nedenle, bireysel özgürlük alanının zedelenmesi değil, aksine, pekiştirilmesi ve genişletilmesidir.

(ii) Feminist kuramcıların demokrasi kuramlarını ataerkil modern toplumla tarihsel, sosyal ve kültürel bir "metinsel bağ" içinde görmeleri doğru olmakla birlikte, bu eleştirinin bir "sebep-sonuç ilişkisi" mantığıyla sorgulayıcı modele yansıtılması sorunlu ve indirgemecidir. Aydınlanma felsefesinin ataerkil söylemsel yapısını saptamak ve eleştirmek, modern kamusal alanın *in toto* ataerkil olduğunu önermeyi gerektirmez. Devlet-sivil toplum ilişkisine biçim veren kurumlar ve politikalarla ilgili kamu oyunun oluştuğu kamusal alan, çoğulcu ve çok-boyutlu bir iletişim, sorgulama ve diyalog sürecini içerdiği sürece, farklılıkları baskı altına alıcı ve belli bir "aynılık mantığı" içinde homojenleştirici bir nitelik göstermeyecektir. Aksine, geç-modern toplumda kamusal alan, heterojenlik, ötekilik ve farklılık ifadelerini taşıyan sivil toplum örgütlerinin ve yeni toplumsal hareketlerin yer aldığı diyalojik bir sorgulama/tartışma mekânı-

nı simgelemektedir.

(iii) Eğer kuramsal boyutun işlevini "mevcut demokratik pratiklerin mantığını ve demokrasiyle ilgili ilkelerin normatif ve etiksel temelini saptamak ve aydınlığa çıkarmak" olarak düşünürsek, realist kuramcıların sorgulayıcı demokrasi modelini basitçe bir "olgu-karşıtı düşünsel etkinlik" olarak nitelemeleri, yöntemsel düzeyde hatalı, ama aynı zamanda da "kuramsal tartışma zeminini disipline edici" bir savdır. Sorgulayıcı demokrasi kendisine pratik arayan bir kuram değildir: Aksine, demokratik olarak nitelenen sistemin mantığını ve hareket tarzını aydınlatma savında olan bir kuramdır. Bu anlamda, "olgu-değer karşıtlığı" gibi bir pozitivist yöntemsel bakışla sorgulayıcı modelin ütopik olduğunu söylemek ve "modelin nasıl somutlaşacağı" sorusunu sormak, sorulması gereken soruyu daha baştan yanlış formüle etmek gibi yöntemsel bir sorun taşımaktadır. Sorulması gereken soru, "sorgulayıcı demokrasinin karmaşık modern toplumların yönetim biçimi olma kapasitesine sahip olup olmadığı" sorusu değildir: aksine temel soru, "gittikçe karmaşıklaşan modern toplumsal ilişkileri demokratik bir yönetim tarzıyla düzenlemenin rasyonelliği ve meşruluğu arasındaki bağın hangi temel ilkeler üzerinde kurulması gerektiği" sorusudur. Dolayısıyla, mevcut liberal demokrasinin rasyonelliği ile meşruluğu arasındaki bağın nasıl kurulacağı sorusu tartışılması gereken, kaçınılamayacak bir sorudur. Soruyu bu şekilde formüle etmek, hem yöntemsel düzeyde çizilen olgu-değer karşıtlığını sorunsallaştırma gibi önemli bir yöntemsel açılımı içerir, hem de demokratik yönetimin meşruluğu sorununun çözümü için gerekli devlet-sivil toplum ilişkisini düzenleyici ilke ve normların saptanması sürecini toplumsal kimlikler arası diyaloğa dayalı kamusal alana açmayı mümkün kılar.

B) *Agonistik Demokrasi olarak Radikal Demokrasi*: Sorgulayıcı demokrasi modelini eleştiren dördüncü konum, radikal demokrasiyi agonistik demokrasi olarak tanımlayan kuramsal konumdur. Liberal, feminist, ve realist kuramcılardan farklı olarak, bu konum sorgulayıcı demokrasi modelinin "yapıcı" bir eleştirisini sunar. Aralarında William Connolly (1992, 1995, 1996), Chantal Mouffe (1992, 1994), Mark Warren (1996), Ann Phillips (1994, 1994a), Claude Lefort (1988), Zygmunt Bauman (1993), Tom Bridges (1994) ve J. Simons (1995) gibi isimlerin bulunduğu yapısalcılık-sonrası felsefi söylem etrafında toplanmış kuramcılar tarafından geliştirilen bu "yapıcı" eleştiri, sorgulayıcı demokrasi kuramının hem felsefi hem de normatif boyutlarıyla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eleştiri, en genelinde, bir taraftan iletişimsel ussallığın sistemik niteliğinin kimlik sorununu anlamada sorunlar yarattığını vurgularken, diğer taraftan uzlaşmaya dayalı demokrasi anlayışını kamusal alanın normatif temeli olarak görmenin sorunlu bir çoğulculuk anlayışını gündeme getirdiğini öne sürmektedir.

Bu eleştirileri değerlendirmeye geçmeden önce, agonistik demokrasi ile sorgulayıcı demokrasi arasındaki metinsel bağları ortaya koymak istiyorum:

(i) Agonistik demokrasi, sorgulayıcı demokrasi gibi, liberal demokrasinin yeniden yapılanmasını, yani demokratikleştirilmesini amaçlar ve demokratik yönetim sorusuna iktidar ve meşruluk kavramları temelinde yaklaşır. Bu yaklaşıma göre demokrasi yalnızca bir yönetim yöntemi değildir: Aynı zamanda ve belki de öncelikle siyasi kararların meşruluğunu sağlayan ilkeleri ve değerleri de içeren bir kavramdır.

(ii) Sorgulayıcı demokrasi gibi agonistik demokrasi de liberal demokrasinin yaşadığı meşruluk krizinin çözümünü katılımcı demokratik yönetim içinde arar. Agonistik demokrasi devlet-sivil toplum ilişkilerini düzenleme tarzı olarak gördüğü demokratik yönetimin, farklılaşan ve karmaşıklaşan toplumsal ilişkilere ve bu ilişkilerin seslendirdiği taleplere, ancak katılımcı bir niteliğe dönüştüğü takdirde yanıt olabileceğini savunur.

(iii) Bu bağlamda, üstü kapalı bir biçimde sunulmakla birlikte agonistik demokrasinin de "kamusal alan" kavramını demokratik yönetimin önkoşulu olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Devlet-sivil toplum ilişkisinin "farklılıkların beraber yaşaması" temelinde kurulacak çok-kültürlülük yoluyla demokratikleşmesini savunan agonistik demokrasi, demokratik meşruluğun özündeki çoğulculuk ve katılım gibi değerlerin yaşama geçirilmesinin "kamusal alanın" varlığıyla ilişkili olduğunu da, dolaylı bir yoldan olsa da kabul etmektedir. Bu yazıda, ileride ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız ve agonistik demokrasinin kurucu öğeleri olan "çoğulculuk ethosu" ve "ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi"nin demokratik yönetimin normatif temelini oluşturması, ancak devlet-sivil toplum ilişkisinde bir "dolayım alanı" olarak hareket eden kamusal alanla olanaklı hale gelir.

Bu benzerlikler agonistik demokrasi ile sorgulayıcı demokrasi arasındaki metinsel bağı sergilemektedirler. Bununla birlikte, agonistik demokrasi önemli bir noktada kendisini sorgulayıcı demokrasiden kendisini ayrıştırarak özgünlük kazanmaktadır: kamusal alanın kimlik/fark ilişkisi temelinde düşünülmesi. Habermas tarafından geliştirilen kamusal alan kavramı demokrasi kuramı içinde önemli bir kuramsal açılım gerçekleştirdiğini daha önceki sayfalarda söylemiştik. Bir sorgulama ve katılım alanı olarak hareket eden kamusal alan, toplumsal grupların kendi toplumlarının sorunlarıyla ilgili "erdemli vatandaş" konumunu üstlenmelerini mümkün kılarken, siyasetin de bir "etiksel eylem" olduğunu simgelemektedir.[11]

11. Erdemli vatandaş kavramının kapsamlı bir açılımı için bkz. Kadıoğlu (1996). Türkiye bağlamı için bkz. İçduygu (1995 ve 1996).

Bununla birlikte bu önemli açılımın ciddi bir sorun taşıdığını ve bu anlamda yeniden kurulması gerektiğini düşünüyorum. Habermas'ın toplumsal kimliklerin kurulma sürecini "benlik" nosyonuna indirgeyen ve bu anlamda ciddi bir "özne kuramı" içermeyen "kamusal alan" kavramı, sistemik niteliği içinde ciddi sorunlar taşıyan bir varsayıma dayanmaktadır. Modern benliğin sistemik dönüşüme uyum sağlama kapasitesi taşıdığı varsayımı, modern bir benlik taşıyan vatandaş-bireylerin iletişimsel ussallık yoluyla birbirleriyle belli bir diyaloğa gireceklerini kabul eder. Bu yöntemsel olarak şu anlama gelmektedir: toplumsal ilişkileri içinde taşıyan sistem düzeyinde gerçekleşecek bir dönüşümle (Habermas örneğinde, araçsal ussallıktan iletişimsel ussallığa geçiş, dolayısıyla araçsal akılla hareket eden benlikten iletişimsel akılla hareket eden benliğe geçiş) ortaya çıkacak yeni sistem kendi mantığına dönük bir tarzda toplumsal ilişkileri de dönüştürecektir. Bu çerçeve içinde "modern insan, sisteme uyum sağlama kapasitesine sahip bir benlik" olarak tanımlanmaktadır.

Habermas'ın benlik anlayışının büyük bir ölçüde, Fichte'nin meşhur "ben benim" eşitlemesindeki ve Descartes'in "düşünüyorum, öyleyse varım" olarak nitelediği *cogito*'sundaki modern benlik tanımıyla kesiştiğini söyleyebiliriz. Benliği "kendine özgü gerçekliği olan ontolojik bir varlık, bir bilinç, bir ad ve bir ses" olarak gören bu modern benlik anlayışının temel sorunu, kendi meşruiyetini her zaman kendi tanımına uymayan kimlikleri "ötekileştirmesinde" bulmasıdır. Felsefi olarak kurulan modern benlik anlayışının tarihselliğinin araştırılması, bu anlayışın Derrida'nın (1979) ifadesiyle, her zaman söylemsel olarak kurulmuş "tali-karşıtlıklarla" hareket ettiğini ortaya çıkartmaktadır. Modern Batı/Oryantal Doğu, rasyonel erkek/duygusal kadın, başarılı Kuzey/azgelişmiş Güney, beyaz ırk ile diğerleri türünden karşıtlıklar yoluyla modern benliğin "tarih yazıcı egemen kimlik" konumuna getirilmesi, bize hem bu benliğin ötekiyle ilişkili olarak kurulmuşluğunu, hem de bu kurulmuşluğun özünde bir iktidar/egemenlik ilişkisi olduğunu göstermektedir.

Habermas'ın, modern benlik anlayışına bu ölçüde bağlı olan kamusal alan kavramının nereye kadar ve ne ölçüde "farklılıkların ötekileştirilmesi" sürecine yanıt olabileceği, bu bağlamda, şüphelidir. Modern toplum içinde bu benlik anlayışını hayata geçiren ve bu yolla siyasal söylemlerini bütünsel ve aynılığa dayalı kimlikler (vatandaş, sosyal sınıf ya da halk gibi) üzerine kuran demokrasi kuramlarına (liberal demokrasi, soşyalist demokrasi ve sosyal demokrasi kuramları gibi) karşı, modern benliğe dayalı bir kamusal alan nereye kadar farklı bir demokratik yönetim dili yaratabilir? Farklılıkların tanınmasına dayalı kimlik siyasetinin siyasal söylemi belirleyici duruma geldiği geç-modern zamanlarda, iletişimsel ussallığa uyum sağlayacağını varsaydığımız modern benliğe dayalı kamusal alan "farklılıkların beraber yaşamasını" düzenleyecek bir devlet-sivil toplum ilişkisinin kurulmasına ne ölçüde katkıda bulunabilir?

Bu sorular bizi "kimlik sorusunu" ciddiye almaya zorlayan sorulardır ve bu sorulara verilecek yanıtlarda kamusal alan ile kimlik/fark ilişkisinin birlikte düşünülmesi gerekmektedir.

Geç-modern zamanlar, "kimlikleşen farklılıkların" kendi farklılıklarını siyasal söyleme sokmaya çalıştıkları "tarihsel bir durumu" simgeliyor. Diğer bir deyişle (Ahıska, 1996:13):

> Gerek ulusal düzeyde olsun, gerek toplumsal gruplar temelinde olsun kimlik kavramının kendisinin –farklı tarihsel coğrafyalarda farklı ama birbirinin içine geçmiş– bir tarihi var. Ve sadece fikirsel değil pratik tarihin içindeki oluşumuyla "kimlik" kavramı güncel hayatta çeşitli anlamlara bürünüyor. Bir varoluş biçiminden kaçış olarak kimlik, bir savunma olarak kimlik, parçalanmanın örtüsü olarak kimlik, bir tasnif ve idare aracı olarak kimlik, yeni toplumsal sınırların pekiştirilmesi olarak kimlik, muhalif politikanın yapılmış nesnesi olarak, bir eşitlik çağrısı olarak kimlik... Chambers'ın dediği gibi, kodlanan farklılıklar, yani kimlikleşen farklılıklar "küresel bir trafikte hem kapıları kapatmaya, hem de açmaya yarayan menteşeler olarak iş görüyor.

Eğer kimlikleşen farklılıklar "küresel bir trafikte" hem demokratik bir açılımı hem de çoğulculuğa karşı milliyetçi ve toplulukçu kimlik söylemleri yoluyla siyasetin çok-sesliliğe kapatılmasını gündeme getiriyorsa, agonistik demokrasi kuramına göre yapılması gereken ilk kuramsal manevra, sistemsel düzeyde siyasal toplum/ekonomik toplum /sivil toplum ayrışımına dayalı "üç-boyutlu bir toplum" anlayışına geçiş değil, "kültürel kimlik" kavramını sorunsallaştırmaktır. Dolayısıyla, farklılıkların siyasallaşmasını toplumsal bir gerçek olarak kabul ederek, bu süreci "demokratik tarzda yeniden kuracak bir kimlik siyaseti" geliştirmektir.

Agonistik demokrasi, farklılıkların siyasallaşması sürecinin yeni toplumsal hareketlerden "medeniyetler çatışması"na, tanı(n)ma politikalarından etnik kıyıma ve tarihin yeniden yazımından toplulukçu toplumsal mühendislik projelerinin "geleneği gelecekleştirmesi"ne kadar farklı boyutlarda ve bağlamlarda kendisine hareket imkânı bulduğunu vurgular ve bu sürecin kimlik siyasetiyle ilişkili üç temel niteliği olduğunu söyler:

(a) vatandaş-birey ya da sınıf temelli kimliği bütünselleştirici modernist siyasal söylemlerin (liberal, Marksist ve sosyal demokratik) girdiği meşruiyet krizinin ortaya çıkardığı belirsizlik durumunun tarihsel bağlamını kimlik siyaseti kurmaktadır;

(b) bu belirsizlik durumu içinde kimlik siyaseti hem demokratik hem de toplulukçu siyasal projelere eklemlenme niteliği gösterir;

(c) bu anlamda, farklılıkların siyasallaşması kendiliğinden bir veri olarak alınmaması gereken bir siyaset anlayışı sergiler: Kimlik siyaseti ancak sürekli bir sorgulama ve sorunsallaştırma sürecine tabi kılındığı sürece demokratik,

çok-kültürlü ve çoğulcu bir toplumsal sözleşme vizyonunu kurma potansiyeline sahiptir.

Diğer bir deyişle, agonistik demokrasi, kimlik siyasetinin geç-modern zamanlarda "siyasetin yeni bağlamını" yarattığını öne sürer, ama aynı zamanda, bu siyasetin demokratik bir açılım yaratabilmesi için, "nasıl bir kimlik siyaseti?" ve "kültürel kimlik nasıl algılanmalı?" sorularının ciddi olarak ele alınması gerektiğini vurgular. Bu süreç bizi, "kamusal alanın demokratik yönetimin önkoşulu olduğunu" kabul etmekle birlikte, sorgulayıcı demokrasi kuramından farklı, sistemik düzeyde kurulmayan, ve kimlik/fark ilişkisi temelinde düşünülen bir kamusal alan kavramına götürecektir. "Nasıl bir kimlik siyaseti" sorusunu ilerki sayfalarda ayrıntılı olarak inceleyeceğim. Bu noktada "kültürel kimlik nasıl algılanmalı" sorusu üzerinde durmak istiyorum.

Stuart Hall (1990) kültürel kimliğin en azından iki algılanış biçimi olduğunu öne sürer: "köktenci, dar ve kapalı biçim" ve "tarihsel, çok-boyutlu ve açık biçim". Köktenci algılayış biçimi kültürel kimliği ontolojik varlığı tamamlanmış bir gerçek ya da bir öz olarak görür. Kültürel kimlik insanların içinde saklı duran, onları bir arada tutan ve belli bir tarihsel öz'le sabitleyen "bir tür kolektif gerçek benlik'tir. Bu biçim içinde temel hareket tarzı, tarihin bir gelenek, bir miras, bir orjinal başlangıç noktası olarak dondurulması, ve böylece bir öz'ü arama ya da bir öz'e dönme çabasıdır; yani "kimliği tarihsizleştirme" sürecidir. Böyle bir öz unutulmuş ya da başka bir yere kaydırılmış olabilir; fakat her zaman değişmez yapısını korur ve çok rahatlıkla merkezi konumuna dönebilir (Larrain, 1994). Köktenci biçime göre, her zaman bir öz, bir ortak kimlik deneyimi vardır ve bu öz bir topluluğun üyeleri arasındaki yüzeysel farklılıkları ve tarihsel değişimleri ortadan kaldırıcı ya da önemsiz kılıcı bir dizi anlamlar, kodlar ve gönderim noktalarını içinde taşır. O zaman yapılması gereken bu öz'ü –ki kendisi etnik ya da coğrafi köken, dinsel kimlik konumu, bölgesel ya da ulusal dil ve benzeri nitelikler taşıyabilir– keşfetmek ve ayrıcalıklı kimlik konumuna getirmektir.

Öte yandan "kimliği tarihsel algılama biçimi", kimliği (a) üretilmiş, (b) her zaman bir kurulma süreci içinde olan, (c) sabit bir öz'ü olmayan, (d) hiç bir zaman tam bir oluşma özelliğine sahip olmayan, ve bu anlamda (e) ontolojik bir varlık ya da gerçeklik konumuna tekabül etmeyen, (f) ilişkisel bir kurgu olarak görür. Hall'a (1990:225) göre,

> ... bu ikinci biçimi içinde kültürel kimlik "bir var olma durumu" olduğu kadar "bir varlık olma" sürecidir de. Kimlik geçmişe olduğu kadar geleceğe de aittir. Kendisinin mekânı, zamanı, tarihi ve kültürü aşan bir niteliği, bir varlığı yoktur. Kültürel kimlikler bir yerden gelirler ve tarihlere sahiptirler. Ancak tarihsel olan her şey gibi, sürekli

bir dönüşüm içindedirler. "Öz"leştirilmiş bir geçmiş içinde sabit bir nitelik taşımanın çok ötesinde, kültürel kimlikler tarih, kültür ve iktidar arasındaki etkileşime içseldirler. *Keşfedilmeyi bekleyen ve keşfedildiği zaman bizim kim olduğumuzla ilgili duygumuzu güvence altına alacak olan bir "geçmiş" içinde temellenmiş olmanın çok ötesinde, kimlikler bizim geçmişle ilgili anlatılara karşı kullandığımız ya da bu anlatılar içinde kendimizi konumlandırma yollarına verdiğimiz isimlerdir.*

"Ötekini yok etme" koduyla hareket eden köktenci bir kimlik anlayışına karşı, kimliğin bu şekilde tarihsel olarak algılanması kimliği tarih, kültür ve iktidar arasındaki etkileşim alanına yerleştirmeyi olanaklı kılarken, bize "farklılık" nosyonu temelinde çok önemli bir hatırlatmada bulunur. Eğer kimlik tarihsel, sabit bir özü olmayan ve yeniden tanımlanabilir bir kurguysa, "farklılık" ontolojik bir varlık olarak düşünülmemelidir. Farklılık talebi toplumsal bir kimliğin kurucu öğesi olarak ele alınmamalıdır: Aksine farklılık, kimliği özselleştirme ve bu yolla ona ayrıcalık tanıma güdüsüne karşı bir uyarı öğesidir. Farklılık bize kimliğin ilişkisel ve tarihsel kurulmuşluğunu hatırlatarak, farklılık taleplerinin ötekini yok edici köktenci kimlik siyasetlerine dönüşmemesini sağladığı ölçüde, bu tür taleplerin tanınmasının demokratik bir açılım sağladığını söyleyebiliriz.

Bu bağlamda düşünüldüğü zaman, kamusal alan yalnızca farklı kimliklerin bir arada varlığını içeren bir sorgulama/iletişim alanı olarak değil, "farklılıkların beraber yaşamasını" olanaklı kılan, dolayısıyla farklılık taleplerinin köktenci kimlik siyasetine dönüşmesini engelleyen bir "dolayım alanı" olarak da işlev görür. Kamusal alan kimliğin tarihselliğinin, ilişkiselliğinin ve değişebilirliğinin tanındığı alandır. Bu nedenle kamusal alanın, farklılık taleplerinin öteki kimlikleri yok edici bir içerik taşımamasını sağlayan bir iletişim alanı olarak da düşünülmesi gerekmektedir. Farklılıkların "beraber yaşamasını" olanaklı kılan bu düşünce tarzını "agonizma", bu temelde kurulmuş kamusal alanı da agonistik kamusal alan olarak adlandırabiliriz.

Eğer kimlik farkla ilişkili olarak kuruluyorsa, diğer bir deyişle kimliğin sabit bir özü yoksa, demokrasi kuramı da belli bir tarih ve mekân içinde ve belli bir kimlik konumuna bağlı olarak sabitleştirilmemelidir. Aksine demokrasi, çelişkilerin ve farklılık taleplerinin kurumsallaşmasını simgeler: Bu anlamda, demokratik yönetimin temeli uzlaşma değil, farklılık talepleri arasındaki rekabet ve çelişkidir. Demokratik yönetimin amacı da, farklı kimlikler arası ilişkilerin "agonistik ilişkiye" dönüşmesini sağlamak ve bu bağlamda devlet-sivil toplum ilişkisini düzenlemektir (Keyman, 1995). Bu anlamda toplumsal kimliklerin kendi taleplerini ve çıkarlarını seslendirirken, bu talep ve çıkarların "sınırlarını tanımalarını" sağlayan ve böylece farklılıkların siyasallaşması sürecinin "ötekini yok etme" eylemine dönüşmesini engelleyen demokratik yönetime, *agonistik demokrasi* diyoruz.[12] Sonuç olarak agonistik demokrasi Rousseau'nun

sorduğu fakat yanıtlamadığı, ve Benhabib tarafından sorgulayıcı demokrasi kuramı bağlamında tekrar gündeme getirilen, "demokratik yönetimin rasyonelliği ile meşruluğu arasındaki bağlantının nasıl kurulacağı" sorusuna verilen bir yanıttır. Eğer geç-modern zamanlarda ciddi dönüşümlere sahne olan devlet-sivil toplum ilişkisinin düzenlenmesi ve demokratikleştirilmesi hem rasyonel hem de meşruluk kazanmış bir liberal demokrasiye gereksinim duyuyorsa ve bu da liberal demokrasi kuramının yeniden kurulmasını gerektiriyorsa, modern devletin farklılıkların siyasallaşması sürecine karşı etkili ve demokratik bir yönetim üretme şansının agonistik demokrasi olduğunu düşünüyorum.

Bununla birlikte, farklılıkların siyasallaşması karşısında modern devletin "tek şansının" agonistik demokrasi olduğu iddiası, radikal demokrasi kuramı bağlamında önemli bir kuramsal manevra yapmayı da gerektiriyor. Demokratik yönetimin rasyonelliği ile meşruluğu arasındaki bağlantının kurulması, hem devletle sivil toplum arasında, hem de farklı toplumsal kimlik talepleri arasında diyalojik bir iletişimin kurulmasını gerekli kıldığı ölçüde, kamusal alanın demokratik yönetim için merkezi konumunu kabul etmek zorundayız. Bu da, iki-boyutlu bir felsefi savı içermektedir: (a) siyasetin "etik bir pratik" olduğunun benimsenmesi; ve (b) demokrasinin normatif temelini belirleyen ilkeler ve değerler üzerinde oluşacak toplumsal anlaşmanın "demokratik yönetimin meşruluğunun" kurucu öğesi olduğunun kabul edilmesi. Ancak bu iki felsefi sav üzerinde diyalojik iletişim yoluyla bir toplumsal uzlaşma sağlandığı zaman, farklılıkların siyasallaşmasının salt bir iktidar mücadelesine dönüşmesini ve bundan ibaret kalmasını engelleyebiliriz. Ve ancak bu iki felsefi sav üzerinde anlaştığımız zaman, rasyonel ve meşru bir demokratik yönetim olasılığından söz edebiliriz. Bu iki saptamamın kuramsal düzeyde, sorgulayıcı demokrasi ve agonistik demokrasi kuramlarını bir karşıtlık içinde görmek yerine, bu kuramların beraberce kullanıldığı, düşünüldüğü, karşılıklı iletişime ve tartışmaya sokuldukları bir "demokrasi hakkında düşünme mekânının yaratılmasını" da gerekli kıldığını öne sürmek istiyorum. Diğer bir deyişle, tek bir radikal demokrasi kuramı yerine radikal demokrasi kuramlarından, dolayısıyla çok-boyutlu bir düşünme mekânından söz etmeliyiz, "geç-modern zamanlarda siyaset ve demokratik yönetim sorusu"na yanıt ararken. [13]

Eğer farklılıkların beraber yaşaması için iletişim/sorgulama (diyalog) eyleminin, hem atomistik birey anlayışına hem de "güç kullanmaya" (erk) karşı öncül konumunu kabul ediyorsak, ve bu nedenle "diyalojik bir benlik" kavramını destekliyorsak, Habermascı eleştirel kuram tarafından geliştirilen sorgula-

12. Agonistik demokrasinin kapsamlı bir açılımı için bkz. Keyman (1995:160-63).

13. Benzer bir öneri, "modernite/postmodernite tartışması" bağlamında R. Bernstein (1991), demokrasi bağlamında S. Chambers (1996) tarafından yapılmaktadır.

yıcı demokrasi kuramını ve kamusal alan kavramını ciddi olarak ele almamız ve tartışmamız gerektiğini düşünüyorum. Aynı şekilde, eğer farklılıkların beraber yaşamasına dayalı çok-kültürlü bir devlet-sivil toplum ilişkisini destekliyorsak, o zaman kimlik-fark ilişkisine dayalı bir çoğulculuk anlayışını geliştirmek, ve bu anlamda kimlik sorununu tartışmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu ikili tartışma süreci, ancak sorgulayıcı ve agonistik demokrasi kuramları arasında iletişim kurulmasıyla, dolayısıyla radikal demokrasi kuramına, yöntemsel düzeyde "çok-boyutlu bir düşünme mekânı" olarak yaklaşmakla gerçekleşme olanağı kazanır. Radikal demokrasi kuramı, bu anlamda, geç-modern zamanların toplumsal taleplerine yanıt verebilecek demokratik bir yönetimin "normatif temelini", etik bir eylem olarak siyaset ve farklı kimlik talepleri arasında agonistik iletişim alanı olarak kamusal alan anlayışı üzerine kurmaya çalışır. Bu da, yani demokrasi sorusunu normatif düzeyde tartışmak, devlet iktidarıyla sınırlandırılmış ve tali-karşıtlıklara dayalı siyaset anlayışından "rasyonel ve meşru iktidar" anlayışına kamusal alan yoluyla geçişin önkoşuludur.

Çalışmanın buraya kadar olan bölümünde, en genel anlamıyla "liberal demokrasinin demokratikleştirilmesi" olarak düşünebileceğimiz radikal demokrasinin, kendine temel aldığı felsefi ilkelerin kapsamlı bir açılımını yapmaya çalıştım. Ne var ki, radikal demokrasinin geç-modern zamanların toplumsal taleplerine yanıt verebilmesi için, farklılıkların siyasallaşması sürecini, farklılıkların beraber yaşadığı bir devlet-sivil toplum ilişkisine dönüştürecek bir kimlik/fark siyasetini de geliştirmesi gerekiyor. Bu bağlamda, "radikal demokratik kimlik/fark siyasetinin hareket tarzını belirleyen ilkelerin" de tartışılması gerekiyor. Çalışmanın bundan sonraki kısmında, bu siyasetin önerdiği "çok-kültürlü toplum vizyonu"nun kuramsal/felsefi açılımını, bu vizyonun günümüzde yaygınlık kazanmış, "anti-köktencilik" ve "çok-kültürlülük" olarak adlandırılan, iki farklı kimlik siyasetiyle farklarını koyarak yapmaya çalışacağım.

İki Farklı Kimlik/Fark Siyaseti

Eğer geç-modern zamanların tarihsel bağlamını kimliğin parçalanması ve "farklılıkların siyasallaşması" süreçleri kuruyorsa, o zaman önemle üzerinde durmamız gereken soru şudur: Toplumsal ilişkilerde köktenci ve "balkanlaştırıcı" eğilimler yaratan kimlik/fark siyasetlerine karşı nasıl bir kimlik siyaseti geliştirmeliyiz? Diğer bir deyişle, nasıl ve hangi yollardan farklılıkların siyasallaşması sürecini demokratik yönetim mantığıyla uyumlu bir yapıya/niteliğe dönüştürebiliriz? Nancy Fraser'a (1996) göre, bu soruları yanıtlamaya çalışan tar-

tışmalar içinde, iki farklı fakat bununla birlikte birbirleriyle ilişkili kuramsal-siyasal konumun popülerlik kazandığını görüyoruz. Bu konumlardan biri "anti-köktencilik" (*anti-essentialism*) adı altında hareket ederken, ontolojik düzeyde yapılan kimlik/fark taleplerine karşı "şüpheciliği" gündeme getiriyor ve kimliği bir "söylemsel kurgu" olarak yeniden kavramsallaştırıyor. Bu anlamda, her kimliği özünde baskıcı ve dışlayıcı görerek, kimlik/fark siyasetine karşı şüpheci bir konum alan, bu siyaseti olumsuz gören bir tavır geliştiriyor.

Kimlik oluşum sürecinin söylemselliğini ve metinselliğini vurgulaması bağlamında radikal demokrasi tartışmalarına önemli bir katkıda bulunan anti-köktenci konumun ciddi bir sorunla karşı karşıya olduğunu düşünüyorum. Kimlik taleplerine karşı alınan şüphecilik ve olumsuzluk, anti-köktenci konumun amacını mevcut kimlik siyasetlerinin "yapı-çözümü" (*deconstruction*) ile sınırlamaktadır. Amaç yapı-çözümü yoluyla kimlik taleplerinin taşımış olduğu hiyerarşik düzeni ve dışlayıcı mekanizmaları ortaya çıkarmakla sınırlanınca, anti-köktenci konumun alternatif bir kimlik/fark siyaseti üretmesi olanaksızlaşıyor. Bunun temel nedeni, her kimlik talebi gibi üretilecek siyasetin de son kertede dışlayıcı olması ve yapı-çözümünün gerçekleştirilmesi işlemine sokulması gerekliliğidir. Anti-köktenci konum alternatif bir kimlik/fark siyasetini sunduğu an, aynı zamanda bu siyasetin de dışlayıcı bir nitelik taşıdığını kabul etmek, ve böylece yapı-çözümünü kendisine de uygulamak zorundadır. Böylece, anti-köktenci konum ile yapı-çözümü arasında bir kısırdöngü ilişkisi oluşmakta; diğer bir deyişle, konum sürekli olarak tekrar edilmesi gereken bir yapı-çözümüyle sınırlı bir niteliğe dönüşmektedir.[14] Sonuç olarak anti-köktencilik bize şüpheciliğin yeniden üretimine dayalı bir yaklaşım sunarken, alternatif siyaset üretme sorusuna karşı "kuramsal-siyasal ertelemecilik" diyebileceğimiz türden bir tavır sergilemiş olmaktadır.[15]

Frazer (1996) bu konumu örneklemek için Kuzey Amerika feminizmi içinde, "kadın kimliği" üzerine yapılan tartışmaları kaynak gösteriyor. Anti-köktenci konumun taraftarları kadın kimliğinin söylemsel bir kurgu olduğunu öne sürerek bu tartışmalara önemli bir katkıda bulunmuşlardır. Bu katkı, hem kadın kimliğinin soyut, biyolojik, kendine özgü, ve belli bir merkezi içeren bir kimlik olmadığını vurgulayarak, hem de bu kimliğin var olduğu toplumsal ilişkileri niteleyen sınıf, cinsellik, ırk, etnisite ve dinsel özne-konumlarını içeren ve bu konumlarla ilişkili yapısını ön plana çıkararak, liberal ve konumsal (*stand-point*) feminist söylemlerin Avrupa-merkezci, özcü ve hiyerarşik yapıla-

14. Yapı-çözümü işlemi temelinde hareket eden anti-köktenci konumun felsefik temellerini başka bir çalışmamda irdeledim. Bkz. Keyman (1996b)

15. "Kuramsal ertelemecilik" kavramı Connolly (1992) tarafından yapı-çözümü siyasetinin eleştirel çözümlenmesi için geliştirilmiştir.

rının sergilenmesinde kendini gösterdi.[16] Kadın kimliğinin yapı-çözümü yoluyla kadınlar arası farklılıkların vurgulanması, bu kimliğin merkezileştirici ve bütünselleştirici hareket tarzına karşı bir şüpheciliği gündeme getirmesi bağlamında önemli bir katkıda bulunurken, aynı zaman da bu şüphecilikle sınırlı kalmaktadır. Kadın kategorisinin sürekli bir yapı-çözümüyle sınırlı olan bu tavır, ataerkil düzene karşı kadın hareketini yönlendirecek alternatif bir kuramsal-siyasal proje üretememe sıkıntısıyla karşı karşıya kalmakta, ve böyle bir projeye gerçekten gereksinim duyulduğu bir zamanda, belli bir "kuramsal-siyasal ertelemecilik" tavrını yeniden üretmiş olmaktadır.

Frazer'a göre kimlik/fark siyaseti içindeki ikinci konum, "çok-kültürlülük" diye adlandırabileceğimiz siyaset anlayışıdır. Anti-köktenci konumla karşılaştırıldığında çok-kültürlülük, "farklılıkların tanınmasına" dayalı kimlik taleplerine olumlu yaklaşan, şüphecilik yerine bu taleplere değer veren ve destekleyen, ve böylece bu talepleri gündeme getiren gruplar ya da yeni sosyal hareketler arası bir koalisyonun "eklemleyici öğesi" olma iddiasını taşıyan bir "tanınma siyaseti"ni simgeliyor. Çok-kültürcü yaklaşım bu anlamda "olumlu ve kutlayıcı; tüm kimlikleri tanınmayı hak eden kimlikler olarak görüyor; tüm farklılıkları tasdik edilmeye değer kazanmış kimlik talepleri olarak niteliyor" (Frazer, 1996: 203). Bu yaklaşımın ardında iki önemli normatif sav var. Birincisi, bir toplumun çoğulcu toplum olarak tanımlanması için, toplumsal yaşamın farklı kültürel kimlikleri içinde taşıyan bir mozaik olarak düşünülmesi gerekir. İkincisi, devlet-toplum ilişkisinin (liberal) demokratik bir tarzda örgütlenmesi için (a) insan olmanın eşit olarak değerli fakat bununla birlikte farklı ve çoğul yolları olduğunun tanınması, ve (b) böylece hakların evrenselliği ilkesi düzeyinde bireyler arasında eşitliği yaşama geçirmeye çalışan, fakat aynı zamanda bireylerin kültürel kimliklerinin çoğulluğunu tanıyan ve bu çoğulluğun yaşama geçirilmesini amaçlayan etkin bir "çok-kültürcü kamusal alanın" varlığı gerekmektedir. Çok-kültürcülüğün yaşama geçirildiği bir toplum, farklılığı bir aykırılık, bir sapma ya da anormallik olarak değil, aksine toplumsal yaşamın zenginleşmesine olumlu bir katkı olarak gördüğü için demokratik ve çoğulcudur. Demokratiktir; çünkü böyle bir toplum içinde tüm vatandaşlar ortak olarak paylaşmış oldukları "insan olma erdemi" temelinde aynı formal-yasal haklara sahip bireyler olarak düşünülür. Çoğulcudur; çünkü böyle bir toplum içinde aynı vatandaşların farklı kültürel kimliklere sahip olduğu ve bu bağlamda ayrıştıkları kabul edilerek, "kültürel farklılık erdemi" temelinde hareket eden çok-kültürlü bir toplumsal yaşamın varlığı olumlanmaktadır.

Bu temelde, çok-kültürcü yaklaşımın kimlik/fark siyasetine önemli bir

16. Bu katkının kapsamlı bir değerlendirimi için bkz. Keyman, Mutman, ve Yeğenoğlu (1996). Özellikle Yeğenoğlu ve Kirby tarafından kaleme alınan makaleler.

katkıda bulunduğunu ve bu siyaset içinde, ifadelerini yeni-milliyetçi ve muhafazakâr-toplulukçu siyasal projelerde bulan köktenci ve balkanlaştırıcı eğilimlere karşı ciddi bir alternatif oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Çok-kültürcülüğe atfedilen bu olumluluğun sınırlarını görmenin de önemli olduğunu vurgulamalıyız. Diğer bir deyişle, bu yaklaşımın olumluluğu, yanıt veremediğini düşündüğüm iki sorunun varlığıyla sınırlı bir nitelik taşıyor. Bu sorunların birincisi, çok-kültürcü yaklaşımda kullanılan "kültürel fark" nosyonuyla ilişkili. Toplumsal yaşamın mozaik niteliği toplumsal yapının, "çeşitli parçaların bir aradalığından meydana gelen bir eser" olarak görülmesi anlamına geldiği sürece, bize kendilerine özgü ontolojik varlıkları olan toplumsal kimliklerin kültürel farklılıklarını ifade edebildikleri bir "bir arada yaşama ilişkisi" sunuyor. Bu toplum portresinin saklı tuttuğu, daha doğrusu maskelediği iki önemli toplumsal gerçek var. Bir taraftan bu bir arada yaşama portresi kimliğin farkla ilişkili söylemsel ve tarihsel kurulmuşluğunu gözardı ederek, kimlikler-arası hiyerarşik ilişkiye bir çözüm getirmiyor. "Modern toplumsal ilişkilerde neden belli kimlikler egemen ve merkezi bir konumdayken, diğerleri marjinal ve uydusal bir konumdalar?" sorusuna yanıt getirilmeden önerilen "bir arada yaşama modeli"nin, Iris Young'ın (1990) vurguladığı gibi, tarihsel olarak ötekileştirilmiş kimliklerin bu konumlarının değişmeden sisteme dahil edilmelerini amaçlayan bir modele dönüşme tehlikesi taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır. Diğer taraftan, çok-kültürlülüğe dayalı bir bir arada yaşama, mevcut egemenlik ilişkilerini dönüştürücü bir nitelik taşımıyor. Aksine, bizzat kendisinin bu ilişkilerin üzerine kurulmuşluğu ve bu nedenle egemenlik ilişkilerini meşrulaştırıcı bir söyleme dönüşme olasılığı, üzerinde durulması ve tartışılması gereken sorular. Burada altı çizilen nokta şu: "belli bir egemen kimlik konumu etrafında örgütlenmiş toplumsal ilişkilere çok-kültürlü bir nitelik kazandırmanın egemenlik ilişkilerinde yapısal bir dönüşümün yeterli koşulu olduğu" savı hem yöntemsel düzeyde (nedensellik ilişkisi bağlamında) hem de siyasal-stratejik açıdan (çok-kültürcü kimlik/fark siyaseti-demokratik yönetim ilişkisi bağlamında) sorunlu bir nitelik taşımaktadır.

Çok-kültürcülüğün taşıdığı ikinci temel sorun, Fraser'ın da (1996) işaret ettiği gibi, "toplumsal eşitsizlik" sorusuyla ilişkilidir. Liberal kuramın felsefi düzeyde kurduğu eşitlik anlayışını sorgusuz kabul eden, dolayısıyla eşitlik sorusuna "yasalar önünde eşitlik" ve "yasal haklara sahip olma eşitliği" olarak yaklaşan çok-kültürcü yaklaşım, konvansiyonel çoğulcu toplum anlayışını da meşrulaştırmak gibi bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Çoğulcu modern toplumun sınıf-farklılıklarının yaşanmadığı ya da yapısal nitelikte kurumsallaşmış bir toplumsal adaletsizlik sorunu taşımayan bir toplum olduğu varsayımı; içinde iktidar ve erkin asimetrik bir nitelik taşımadığı bir sistem anlayışı; ve aktörlerin eşit ekonomik, siyasal ve kültürel örgütsel kaynaklara sahip olduğu düşüncesi...

Böyle bir toplum vizyonu üzerine kurulmuş çok-kültürcülük, kimlikler-arası farklılıkları toplumsal eşitsizlik ilişkilerinden soyutlanmış bir "kültürel düzlemde" düşünme yanılgısına düşmektedir. Sonuç ise fark nosyonunun tamamiyle kültürel olduğunu varsaymak, dolayısıyla toplumsal eşitsizlik, asimetrik olarak sistemleşmiş iktidar-egemenlik ilişkileri ve gruplar-arası güç ayrışmaları sorularından soyutlanmış bir "farklılık anlayışı" üzerine kurulmuş kimlik/fark siyasetidir. Bu temelde kurulmuş bir siyasetin, devlet-toplum ilişkilerine nereye kadar demokratik bir yönetim niteliği kazandıracağı şüphelidir.

Belirtmiş olduğumuz bu sınırlılıklara rağmen, anti-köktenci ve çok-kültürcü yaklaşımların kimlik/fark siyasetine iki önemli katkıda bulundukları-nı söyleyebiliriz:

(i) her iki yaklaşım da kültürel homojenliği ayrıcalıklı konuma getiren monolotik toplumsal yaşam vizyonunun devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenmesindeki geçerliliğini kaybettiğini ve demokratik yönetim anlayışıyla bir "zıtlık ilişkisine" girdiğini vurgulayarak, radikal demokrasi tartışmalarına önemli bir katkıda bulunurlar.

(ii) her iki yaklaşım da "insan olmanın sadece tek ve değerli bir biçimi yoktur" normatif savı temelinde toplumsal ilişkilere yaklaşarak, kimliği balkanlaştırıcı, toplulukçu ve yeni-milliyetçi siyasal projelere karşı üretilecek demokratik bir kimlik/fark siyasetine katkıda bulunurlar. Bu katkı her iki yaklaşımın da ortaklaşa paylaştığı "insan olma erdeminin farklılık ve çoğulculuk etrafında düşünülmesi" ilkesinin demokratik yönetimin normatif temelini oluşturmasında yatar.

Radikal Demokratik Kimlik/Fark Siyaseti ve Çok-kültürlülük

Radikal demokrasi kuramları üzerine kurulmuş demokratik yönetim anlayışı yukarıda özetlediğimiz kuramsal-siyasal konumların gerisine giden bir kimlik/fark siyaseti içerir. Demokratik yönetim, "insan olma erdeminin farklılık ve çoğulculuk etrafında düşünülmesi" ilkesini kendisine başlangıç noktası olarak kabul etmekle birlikte, kendisini bu konumlardan ayrıştıran iki önemli nitelik içerir:

1) *Çoğulculuk Ethosu*: William Connoly'e (1996) göre, modern anlamda çoğulculuk anlayışının temel kaynağı, Alexis de Tocqueville'nin bugün bile siyaset biliminin/kuramının en önemli yapıtlarından biri olarak kabul edilen iki ciltlik *Democracy in America* (Amerika'da Demokrasi) eseridir. Tocqueville tarafından geliştirilen ve Joseph Schumpeter, Robert Dahl, Isaiah Berlin, Michael Walzer ve benzeri önemli demokrasi kuramcıları tarafından açık ya da dolaylı biçimde kabul edilmiş "çoğulculuk modeli" ikili bir nitelik içerir. Con-

nolly'nin "ulusal çoğulculuk" diye adlandırdığı bu model, "alansal, ulusal ve bir ağaç görüntüsünde" bir toplum portresi metaforu üzerine kurulur. Tocqueville bir taraftan hem yerel yönetimler arasındaki farklı çıkarlardan kaynaklanan çekişmeleri hem de kültürel/dinsel kimlikler arası ilişkilerde ortaya çıkan ve gündeme getirilen ılımlı farklılık taleplerini önemli görerek, demokratik siyaset içindeki çatışmalara, kargaşalara ve mücadelere olumlu bir değer yükler. Fakat diğer taraftan, Tocqueville'ci çoğulculuk anlayışı belli bir ahlak anlayışını, ortak değerleri ve belli bir ulus anlayışını "bir ağacın sabit gövdesi ve kökleri" olarak ayrıcalıklı bir konuma koyar. Bu anlamda çoğulculuk belli bir kimliğin merkezi ve temel konumunun yanında ontolojik varlıkları kabul edilmiş farklı kimliklerin bir arada yaşadıkları alanı kodlayan bir simgedir. Böylece, Tocqueville demokratik modern devletin merkezi kimliği yansıtan ulusal kültürü kendine temel alması gerektiğini vurgularken, çoğulculuk vizyonunu da ulus-devlet ve ulusal kültürün köklerini simgeleyen "ortak ahlak" anlayışıyla sınırlamış olur. Böyle bir vizyon kendi demokrasi kuramını, "gövdesi ve kökleri sabit bir ağacın dalları" olarak kodlanmış farklı kimliklerin merkezi kimlik ile bir arada yaşamalarını ön gören bir ulusal çoğulculuk anlayışı üzerine oturtmaktadır.

Radikal demokrasi kuramı Tocqueville'ci çoğulculuk anlayışını sorunsallaştırarak, geç-modern toplumun karmaşık yapısına yanıt verebilecek bir çoğulculuk anlayışını gündeme getirir. Radikal demokrasi çok-kültürlülüğü "demokratik bir devlet içinde çoğunlukla azınlıklar arası ilişkilerin bir örgütlenme biçimi" olarak düşünmenin ulusal çoğulculuğa bağlı konumunu vurgulayarak, demokratik yönetimin çok-kültürlü bir nitelik kazanmasının ancak ve ancak yeni bir "çoğulculuk ethosuyla" mümkün olduğunu vurgular. Connolly'nin "Tocqueville'ci çoğulculuğun çoğulculaştırılması" olarak tanımladığı çoğulculuk ethosu, "kimliklerin bir arada yaşaması" modelinden "farklılıkların beraber yaşaması" modeline geçişi öne sürmektedir. Bu anlamda çoğulculuk savının esas anlamı kimliklerin bir aradalığı değil, aksine "bir toplulukla bu topluluğun ideal ve yararını eleştiren diğer topluluklar arasındaki ilişkinin örgütleniş biçimidir".

Çoğulculuk ilişkiseldir: Bu nedenle de, çoğulcu toplum anlayışı yalnızca farklı toplulukların bir arada yaşamasını değil, aynı zamanda her topluluğun kendi değer ve ideallerinin sınırlarını tanımasını temel bir ilke olarak içerir. Bu ilkeye, "ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi" diyoruz. Çoğulculuğu yaşama geçiren, Taylor'un (1991) söylediği gibi, "kendimizi anlamamızın ve kendi kimliğimizi tanımlamamızın ancak ötekiyle diyalog yoluyla mümkün olduğunu" kabul etmemizdir. Diğer bir deyişle, farklılık üzerine kurulan kimlik taleplerinin "farklılıkları ayrıcalıklaştırıcı" bir niteliğe dönüşmesini engellemenin önkoşulu, çoğulculuk vizyonunun toplumsal kimliklerin tarihsel ve söylemsel

kurgular olup yeniden tanımlanmaya açık olduklarını kabul etmektir. Bu anlamda farklılıkların tanınması, daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, Fichte'nin "ben benim" olarak kurduğu eşitliğin "benliğin ötekiyle ilişki içinde kurulmuşluğunun" tanınması yoluyla sorgulanmasını simgeler. Ötekine karşı eleştirel sorumluluk, tam da bu nedenle, farklılıkların siyasallaşması simgeleyen kimlik taleplerinin "tarihselliğe açık, değişebilir ve dönüşebilir" talepler olduğunu hatırlatan bir ilkedir. [17]

Bu bağlamda, radikal demokratik kimlik/fark siyasetinin yaşama geçirmeye çalıştığı çoğulculuk ethosunun yaratacağı çok-kültürlülük, birbirleri arasındaki hem rekabet hem ortaklık ilişkilerini kendi kimlik taleplerinin sınırlarını tanıyarak ve ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi temelinde yürüten farklı kimliklerin devletle ilişki biçimini tanımlayan bir kavram, ve bu bağlamda da demokratik yönetimin temel *modus operandi* sidir. Bu anlamda da çoğulcu toplum, "farklılıklarının beraber yaşamasını" hayata geçiren, benlik ile öteki ilişkisini çoğulculuk ethosu temelinde kuran ve çok-kültürlülüğü kendisinin örgütlenme niteliği olarak gören bir toplumdur. Radikal demokrasi ise çoğulculuk ethosunu, devlet-sivil toplum ilişkisinin düzenlenme pratiğine yansıtan demokratik yönetim biçimidir.

2) *Agonistik Kamusal Alan*: Calhoun'a (1995) göre, "kamu" nosyonunun her zaman demokrasi kuramları için merkezi bir konumda olması, bu nosyonun modern siyasal kuram içindeki ikili işlevinden kaynaklanmaktadır. Kamu nosyonu, hem "bireylerin söylemsel ve karar-alıcı kamu" olarak örgütlenmesini simgelediği ölçüde demokrasinin "kurucu öznesi" olma niteliğini taşımakta, hem de "kamusal yarar" düşüncesiyle bağlantılı düşünüldüğü zaman, "formüle edilmesi gereken bir nesne" olarak kullanılmaktadır. Kamu nosyonunun bu ikili işlevi (aynı anda özne ve nesne konumlarını taşıması) "kamusal alan" kavramı bağlamında önemli sonuçlar doğurmaktadır. Her şeyden önce bu ikili işlev, kamusal alan kavramını bir "veri" olarak ele alınamayacak, aksine eleştirel bir çözümleme sürecine sokulması gereken bir kavram konumuna getirmektedir. Bunun nedeni de, devlet-sivil toplum arasında sorgulama/diyalog etkileşimini sağlayan "bir dolayım alanı" olarak kamusal alandan, ancak kamu nosyonu "söylemsel özne" konumunu taşıdığı zaman söz edebilir olmamızdır. Karşıt olarak, "kamusal yarara" bağlı bir kamu düşüncesi, kamuyu nesneleştirdiği sürece bir denetim mekanizması: Foucault'ya (1988) gönderimle daha somut olarak söylersek, "toplumsal talepleri normalleştirici bir disiplin tekniği" olarak işlev görmektedir. Kamu nosyonu nesneleştirildiği sürece, kamusal alan (liberal

17. Bu niteliğin bireysel ve kolektif boyutlarda oluşumu için bkz. Goldstein ve Rayner (1994).

kuramda olduğu gibi) devlet ile sınırlanmakta ve bu yolla kamusal yarar, farklılıkları ifade eden toplumsal taleplerin karar-alma süreçlerine yansımasını değil, aksine bu taleplerin "meşruiyet sınırlarının" çizilmesi işlevini yerine getirmektedir.

Bu nedenle, demokratik yönetim için "farklılık talepleriyle kamusal yarar arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı" sorusu çok önemli bir referans noktasıdır. Radikal demokrasi bu soruya iki boyutlu bir yanıt verir: (a) Habermasian sorgulayıcı demokrasi kuramına gönderimle, kamusal yararın kamusal alan içinde kimlikler arası diyalog yoluyla formüle edilmesi; (b) bu diyaloğun örgütlenme biçiminin "ötekine karşı eleştirel sorumluluk" ilkesi temelinde düzenlenmesi. Bu yanıt, hem "demokratik özne" olarak kamu nosyonunun kimlik/fark ilişkisi içinde çoğullaştırılmasını, dolayısıyla aynılığa değil farklılığa, bütünselliğe değil çoğulluğa, sabitliğe değil değişebilirliğe, ontolojiye değil tarihselliğe dayalı çok-boyutlu bir kamu anlayışını gündeme getirir; hem de kamusal alanın uzlaşmaya değil, fakat kimlikler-arası rekabet ilişkisinin "agonistik diyaloğa" dönüşmesini sağlayacak bir nitelikte yeniden örgütlenmesini gerekli kılar. Agonistik kamusal alan, bu anlamda, çoğulculuk ethosunun yaşama geçirildiği mekândır. Agonistik kamusal alan, farklı kimliklerin birbirleriyle karşılıklı "tarihsel ve söylemsel kurulmuşluk" ilişkisini vurgulayarak, ben ve öteki karşıtlığına dayanan ve böylece farklılıkların ayrıcalıklaştırılmasına yol açan özcü ve köktenci kimlik taleplerini, ve bu taleplerle beslenen iki cepheli siyaset anlayışına karşı güçlü bir demokratik örgütlenme biçimini gündeme getirir.

Türkiye örneğinde laik-müslüman, Türk-Kürt, global-yerel, moderngeleneksel, ilerici-gerici gibi bir dizi karşıtlık yoluyla kurulmuş iki cepheli siyaset anlayışıyla ilgili olarak, Meltem Ahıska "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar" adlı önemli çalışmasında şu saptamayı yapıyor (1996:13):

> Kimliğin "özdeşleşme" yoluyla kurulduğunu öne süren yaklaşımlar, kişinin kendisinde zaten varolan bir özsellik nedeniyle, bu özsel niteliği taşıyan diğerleriyle özdeşleştiğini, kendini onlardan biri olarak yeniden ifade ettiğini varsayar. Örneğin kadınlar kadın, erkekler erkek oldukları için; Türkler Türk, Kürtler Kürt oldukları için bir kimlik oluşturacaklardır. Böylece ait olduğuyla aynılık, diğerleriyle farklılık vurgulanır ve sabitlenir. Bu hak arama edimini gerekçelediği halde, özdeşleşmeyi temel alan bu yaklaşım, kimliğin oluşumundaki koşulları görmezlikten geldiği için onu aşma imkânlarını da kendine tanımaz (Ahıska, 1996: 21).

Agonistik kamusal alan "özdeşleşmeyi temel alan" iki-cepheli siyasete karşı çoğulculuk ethosunu, yani toplumsal ilişkilerin çok-kültürlü düzenlenmesini gündeme getirerek, toplumsal kimliklerin kendi kimlik taleplerinin "sınırlarını" tanımalarını, kimliklerini aşarak toplumsal ilişkileri çözümlemelerini, ve bu anlamda demokratik yönetimin normatif temelini kuran ilkeler üzerinde

bir anlaşmaya varmalarını olası kılar. Daha somut olarak söylersek, agonistik kamusal alan toplumsal kimliklerin "demokratik özne konumuna" dönüşmesinin önkoşuludur. Agonistik kamusal alan, bu nedenle, radikal demokrasiyi diğer kimlik siyasetlerinden ayıran temel öğedir.

Geç-Modern Zamanlarda Devlet ve Siyaset

"Toplumsal" denileni "kendine özgü bir düzen" ya da "bir gerçeklik biçimi" olarak kuramsallaştırmak, kökleri "Aydınlanma Çağına" kadar uzanan modern bir eğilimdir (Smart, 1996). Toplumsal, bu anlamda, modern siyasal kuram içinde, "soyut bilgi ya da soyut aklın" nesnesi olarak görülmüş, ve toplumsal ilişkilerle ilgili sistemik çözümleme ve kuramsal yansıma eyleminin temel odağı olarak kullanılmıştır. Bu yüzdendir ki çalışmanın başında vurguladığımız gibi, demokrasi toplumsal olanın siyasi anlamda belli bir örgütleniş biçimine verilen koddur. Toplumsalın demokratik kodlama biçimini otoriter, totaliter ve benzeri diğer kodlama biçimlerinden ayıran temel öğe, Lefort'un (1988) belirttiği gibi, demokrasinin "tarihsel toplum *par excellence*' olma niteliğidir. Belli bir merkezi ve özsel kimlik üzerinde toplumsalı tarihsizleştirerek kapalı bir sistem olarak kurmayı amaçlayan otoriter ve totaliter yönetimlere karşıt olarak demokrasi, (a) kendini tanımlama sürecine her zaman tarihselliği ve olumsallığı davet eden, (b) sürekli bir yeniden kurulma eylemini talep eden ve bu nedenle de, (c) "tarihsel değişim ve dönüşümler ışığında sürekli bir oluşma ve gelişme sürecini" kendi kurucu niteliği olarak sergileyen bir yönetim biçimini simgeler. Demokrasi "tarihsel bir toplum" olarak görülmelidir, çünkü demokratik yönetim kapalı sisteme karşı açık sistemi, özsel kimliklere karşı kimlik/fark ilişkisini, bütünselliğe karşı çoğulculuğu, ve böylece devlet-sivil toplum ilişkilerinin düzenlenme tarzının toplumsalın değişen niteliğine bağlı olarak değişebilirliğini kendine temel alan bir yönetimdir.

Eğer geç-modern zamanlar Honneth'in (1996) nitelediği gibi, "toplumsalın parçalanmış dünyasını" simgeliyorsa, demokratik yönetimin de bu parçalanmış dünyanın taleplerine yanıt verebilecek bir nitelikte olması gerekmektedir. Toplumsalın parçalanmış dünyasında modern devletin, özellikle gelişen ve güçlenen toplulukçu ve milliyetçi siyasi stratejilere karşı belki de tek şansının radikal demokratik yönetim olduğunu düşünüyorum. Dinsel, cinsel, kültürel, sınıfsal, etnik, ve ulusal alanlarda her "kimlikleri çoğullaştırma" isteminin ve girişiminin egemen kimlikler tarafından "kimlikleri özselleştirme ve köktencileştirme" istemiyle durdurulmaya çalışıldığı bir durumda, farklı kimliklerin birbirleriyle ve devletle ilişkisini "çoğulculuk ethosu" ve "ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi" üzerinde düzenleme kapasitesini içeren bir demokratik yö-

netim anlayışına gereksinimiz var.

Aydınlanma felsefesinin kurucularından biri olan Francis Bacon, "İnsanlar akıllarının dillerini kumanda ettiğini sanırlar, oysa akıllarını yöneten dilin kendisidir" diyerek, dilin yanlızca bir iletişim aracı değil, daha önemlisi "toplumsal ilişkilerin temel kurucu öğelerinden biri" olduğunu öne sürmüştür. Bacon'ı izleyerek, bugün devlet-sivil toplum ilişkilerini demokratik tarzda düzenleyecek bir "yönetim diline" gereksinim duyduğumuzu bu çalışmada söylemek istedim. Toplumsalın parçalanmış dünyasında farklılıkların bir ayrıcalık konumuna dönüştürülmeden "beraber yaşamalarını" düzenleyen "çok-kültürcü" bir demokratik yönetim dili, ancak temsili demokrasiden katılımcı demokrasiye geçişle hayata geçebilir. Bu olasılığı simgeleyen radikal demokrasinin önemi, yirmi birinci yüzyıla girmeye hazırlanan dünyada bize, "siyaseti köktencileştirmeye" dönük baskı ve eğilimlere karşı, normatif, etik ve kurumsal ilkelerle donanmış "güçlü bir siyaset anlayışı" sunmasından kaynaklanmaktadır (Connolly, 1996).

KAYNAKÇA

Ahıska, M., "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar", *Defter* (27), 1996.

Bauman, Z., *Postmodern Ethics* (Blackwell, Oxford, 1993).

Baynes, K., *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas* (SUNY, New York, 1992).

Benhabib, S., "Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation", *Liberalism and the Moral Life*, (der.) Rosenblum, N. (Harvard University Press, Cambridge, 1989).

——— "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy", *Constellations*, (1) 1994.

-------- "From Identity Politics to Social Feminism", *Radical Democracy*, (der.) Trend, D. (Routledge, New York, 1996).

Bernstein, R., *The New Constellation* (MIT, Cambridge, 1992).

Bozdoğan, S. ve Kasaba, R. (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (University of Washington Press, Seattle, 1997).

Bridges, T., *The Culture of Citizenship* (SUNY, New York, 1994).

Calhoun, C., *Critical Social Theory* (Blackwell, Oxford, 1995).

Cascardi, A., *The Subject of Modernity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1992).

Chambers, S., Reasonable Democracy, (Cornell University Press, Ithaca, 1996).

Cohen, J. and Arato, A., Civil Society and Political Theory, (MIT Press, Cambridge, 1992).

Connolly, W., "Pluralism, Multiculturalism and The Nation-State: Rethinking the Connections", *Journal of Political Ideologies*, (1) 1996.

------- *The Ethos of Pluralization* (The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995).
Connolly, W., *Identity/Difference* (Cornell University Press, Ithaca, 1992).
Derrida, J., *Positions* (Chicago University Press, Chicago, 1979).
Digeser, P., *Our Politics, Our Selves?* (Princeton University Press, New Jersey, 1995).
Fraser, N., "Equality, Difference and Radical Democracy", *Radical Democracy*, (der.) Trend, D. (Routledge, New York, 1996).
Foucault, M., *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, (der.) Kritzman, L. (Routledge, London, 1988).
Göle, N. "Batı-dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", Doğu Batı, (2) 1998.
Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity* (MIT, Cambridge, 1987).
——— *Moral Consciousness and Communicative Action* (MIT, Cambridge, 1990).
——— "Three Normative Models of Democracy", *Constellations*, (1) 1994.
——— "On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy", *European Journal of Philosophy*, (3) 1995.
Hall, S., "Cultural Identity and Diaspora", *Identity, Community, Culture, Difference*, (der.) Rutherford, J. (Lawrance and Wishart, London, 1990).
Hirst, P., "Democracy and Civil Society", *Reinventing Democracy*, (der.) Hirst, P. ve Khilnani, S. (Blackwell, Cambridge, 1996).
Honneth, A., *The Fragmented World of the Social* (SUNY, New York, 1996).
Goldstein, J. ve Rayner, J., "The Politics of Identity", *Theory and Society*, (23) 1994.
İçduygu, A., "Çokkültürlülük: Türkiye Vatandaşlığı Kavramı için Toplumsal Bir Zemin", *Türkiye Günlüğü*, (33) 1995.
İçduygu, A., "Türkiye'de Vatandaşlık Kavramı Üzerine Tartışmaların Arka Planı", *Diyalog*, (1) 1996.
Kadıoğlu, A., "Kamusal Alan ile Özel Alanın Yeniden Eklemlenmesi: Demokratik Vatandaşlık", *Diyalog*, (1) 1996.
Kahraman, H. B. ve Keyman, E. F., "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı*, (2) 1998.
Kahraman, H. B., "Kemalist Cumhuriyetçilik, Yurttaşlık ve Demokrasi İlişkisi", *Varlık*, 1996.
------- *Sağ, Türkiye ve Partileri* (İmge, Ankara, 1996).
------- *Yeni Bir Sosyal Demokrasi İçin* (İmge, Ankara, 1993).
Kentel, F., "Dar İkilemler Kıskacında: İslami Hareket veya Siyasal İslamcılık", *Sözleşme*, (1) 1998.
Keyder, Ç., "Whither the Project of Modernity", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, (der.) Bozdoğan ve Kasaba içinde.
Keyman, E. F., "Demokrasi, Topluluk, Fark", *Toplum ve Bilim*, (64), 1995.
Keyman, E. F., Mutman, M. ve Yeğenoğlu, M. (der.), *Oryantalizm, Hegemonya, Kültürel Fark* (İletişim, İstanbul, 1996).
------- "Globalleşme", *Toplum ve Bilim*, (66), 1996a.
——— "Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark", *Devlet, Sistem ve Kimlik*, (der.) Eralp, A. (İletişim, İstanbul, 1996b).
——— *Globalization, State, Identity/Difference* (Humanities Press, New Jersey, 1997).
Keyman, E. F. ve Sarıbay, A. Y. (der.), *Küreselleşme, Sivil Toplum ve Islam* (Vadi, Ankara, 1998).
Kingwell, M. A., *Civil Tongue* (The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania,

1995).
Köker, L., "Kimlik, Meşruluk ve Demokrasi", *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür*, (der.) Özbudun, E., Kalaycıoğlu, E. ve Köker, L. (Türk Demokrasi Vakfı, Ankara, 1995).
Köker, L., "Radikal Demokrasi", *Diyalog*, (1) 1996.
Kymlicka, W. (der.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, Oxford, 1995).
Larrain, J., *Ideology and Cultural Identity* (Polity, London, 1994).
Lefort, C., *Democracy and Political Theory* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988).
Mahçupyan, E., *İdeolojiler ve Modernite* (Patika, İstanbul, 1996).
——— *Osmanlı'dan Postmoderniteye* (Patika, İstanbul, 1996a).
McGovan, J., *Postmodernism and its Critics* (Cornell University Press, Ithaca, 1991).
Mouffe, C., *The Return of the Political* (Verso, London, 1994).
——— (der.), *Dimensions of Radical Democracy* (Verso, London, 1992).
Phillips, A., "Dealing with Difference", *Constellations*, (1) 1994.
---------- *Democracy and Difference* (Polity, London, 1994b).
Rengger, N., *Modernity, Postmodernity and Political Theory* (Blackwell, Oxford, 1996).
Salami, G., *Democracy without Democrats: The Renewal of Politics in the Muslim World* (I. B. Tauris, London, 1994).
Smart, B., "Postmodern Social Theory", *Social Theory*, (der.) Turner, B. (Blackwell, Oxford, 1996).
Simons, J., *Foucault and the Political* (Verso, London, 1995).
Taylor, C., *The Malaise of Modernity* (Anansi Press, Toronto, 1991).
Warren, M., "What Should We Expect From More Democracy?", *Political Theory*, (24), 1996.
Wolin, S. S., "Fugitive Democracy", *Constellations*, (1) 1994.
Young, I., "The Ideal of Community and The Politics of Difference", *Feminism/ Postmodernism*, (der.) Nicholson, L. (Routledge, New York, 1990).

"ÇOK BASİT, AZİZİM ENGELS!"

Bir Tarih Yazımı Metaforu Olarak Polisiye

Bülent Somay

Tarihte neler olduğunu nasıl biliyoruz? Elimizde birtakım sonuçlar var. Olayların yarattığı etkiler, dalgalar, süreklilikler, kesintiler. Bir de görgü tanıklarının ya da kulaktan dolma tanıkların öyküleri. Kimisi yazılmış, kimisi kulaktan kulağa geçmiş. Kimi tanıklıklar birbirini yalanlıyor, kimileri destekliyor. Son olarak da nesneler var: Bir heykel; vazoya çizilmiş bir resim; bir gemi; bir ok ve yay; çakmaklı bir tüfek; yıpranmış bir koltuk; bir saat.

Olan her şey, bir olgu olarak kendini parçalayarak *olur*, tarih sahici bir dekonstrüksiyonlar dizisidir. Her an, varolan "yapıları çözer". An, parçalanarak gerçek olur. Hep *kendisi* kalan bir şeyi anlayamayız, bilemeyiz. Kendimizi de, başka insanları da, toplumu da değiştikçe, parçalandıkça, başka bir şeye dönüştükçe anlarız ancak. Termodinamiğin ikinci yasası, entropi yasası böyle söylüyor: Pas yeniden demire dönüşmez, kırılan vazoyu yapıştırsanız da aynı vazo olmaz artık; kemiklerden yaşayan bir dinozor çıkaramayız. Ama pasa bakarak demirin şeklini, kırıklara bakarak vazoyu, kemiklerden dinozorun canlısını hayal edebilir, zihnimizde kurabiliriz. Olmuş [bitmiş] bir olguyu kavrayıp anılarımız arasına yazabilmek için, entropiyi (her şeyin düzensizliğe, kaosa evrilme eğilimini) zihnimizde tersine çevirmemiz; onu *yeniden kurmamız* gerekir.

Bir aşk yaşanır, bir savaş olur, bir toplum feodalizmden kapitalizme geçer. Geriye kalan mektuplar, bilançolar, kâr-zarar hesaplarıdır. Tanıklıklardır, dedikodular ve öykülerdir, romanlardır. Kimi bir aşkın öyküsünü yazar, kimi bir savaşın. Bir toplumun insanları ve kurumlarıyla, iktisadı ve politikasıyla topyekûn dönüşümü, onlarca romancının, onlarca tarih yazımcının onyıllarını alır. Sonuçta ortaya bir sürü farklı öykü çıkar; kimi "yaşanmış olanın" bir yanını, kimi diğer yanını vurgular, öne çıkarır. Kiminde olan, diğerinde yoktur; kiminin atladığı, ötekinin merkezine yerleşir; bizden sentez yapmamızı, birleştirmemizi beklerler. Kimi öykülerse taban tabana zıttır, bizden yargıçlık yapmamızı beklerler. Her öykü, en kapsamlı olanından en eksik gedik olanına, en "doğru" olanından kasten yalan anlatılanına kadar, kendi gerçekliğini taşır. Hiçbiri "gerçek" değildir ("gerçek" parçalanıp gitmesiyle "gerçek"tir zaten), ama öyküler biraraya gelip bize başka bir gerçeği, zihinde yeniden kurulmuş gerçeği verebilir.

Tarih yazımcısı, işte bu zihinsel gerçeği kurma iddiasındaki kişidir. Etkileri, tanıklıkları ve nesneleri bir öyküye, "gerçek"in öyküsüne dönüştürür. Bir polisiye roman da aynı şeyi yapar, ama bütününde değil. En sonda, "detektif"in esrarı çözüp de hepimize açıkladığı monolog, bir tarih yazımı metaforudur.

Tarih yazımcısı süreçlerin, detektif ise "cinayet anı"nın öyküsünü anlatır denebilir. Ama bu polisiye romana yüzeysel bir yaklaşımı gösterir. "Cinayet anı"nı öyküleyebilmek için, nedenleri, saikleri ve hazırlanışı (geçmişi) öyküleme gerekir. Ardından, cinayetten sonra delillerin (bazen tanıkların) nasıl yokedildiğini, ne gibi gözbağlayıcı öykülerin yaratıldığını (geleceği) bilmeli, anlatmalıdır detektif. Bir cinayetin esrarını çözmek, merkezinde cinayet anının bulunduğu bir süreci çözmektir; tıpkı Fransız İhtilali'nin tarihini yazmanın, merkezinde Bastille'in zaptedilmesi anının bulunduğu bir süreci yazmak anlamına gelmesi gibi.

Tarih yazımını ve cinayet öyküsünü iyice birleştirelim: J. F. Kennedy'nin öldürülüşü, bu iki tür için bir buluşma noktası, bir *neksus* tur. Onun kim tarafından ve nasıl öldürüldüğünü "biliyoruz": Dallas'ta, arabasının içinde, Lee Harvey Oswald tarafından, dürbünlü bir tüfekle. Cinayet anı görsel ve yazınsal olarak iyice belgelenmiş. Ama cinayetin esrarını çözmeye yetmiyor bu. Öncesini ve sonrasını, neden ve saikleri, azmettirenleri ve delilleri ortadan kaldıranları bilmiyoruz. Detektif/tarih yazımcıları, bu konuda tamamen başarısız. Bize akla yakın tek öykü bile anlatmıyorlar. Spekülasyonlardan başka birşey yok elimizde. JFK cinayeti hâlâ Hercule Poirot'sunu arıyor.

Vasat ya da vasat üstü bir polisiyede, detektif nasıl çalışır? Kuşkusuz her yiğidin kendine göre bir yoğurt yiyişi var. Ama iki temel kategoriden bahsedebiliriz: Birincisi, araştırdığı esrarın dışında kalıp nesnel bir bakışla o esrarın tari-

hini yazmaya çalışanlar; ikincisi ise, bir esrar dizisinin içine dalıp, kendisi de bir fail olarak olayların akışını "çözme" fiilleriyle değiştirenler. Bu birinci kategori de aslında kendi içinde ikiye ayrılıyor: Delil toplayanlar ve akıl yürütenler.

İpuçları ve Gri Hücreler

"Delil toplayan" detektif türünün en iyi örneği, Sherlock Holmes'dür. Boşuna değil üstadın çoğu suretinde elinde bir pertavsızla görünmesi. Holmes'ün pertavsızı, çıplak gözle görünmeyene bakmanın simgesidir. Bir kibrit çöpünü on kere büyütür, yakından bakarsanız, çıplak gözden (Doktor Watson'un gözünden örneğin) kaçacak nice şey görürsünüz. Pertavsız bir simgedir yalnızca. Holmes çoğu kez bir ayak izinin başına çömelir, burnunu yere yaklaştırır, dakikalarca inceler. Yüzeyin, ilk ağızda görünenin arkasına bakar; bakışı delip geçicidir. Ayrıntıları büyütür, tıpkı bir fotoğrafı agrandize eder gibi. Antonioni'nin *Blow-Up* filmindeki fotoğrafçı, Holmes okulundan bir detektif sayılır; bir fotoğrafı defalarca agrandize ederek, ayrıntıyı bütün görüş alanını kaplayacak kadar büyüterek bir cinayeti görmek istediği için. Kuşkusuz, aynı film Holmes'çü bakışın tam da nerede iflas ettiği konusunda bir denemedir denebilir. Buna daha ileride yeniden döneceğim.

Holmes'ün kendine yüklediği işlev, *Star Trek*'teki USS Enterprise'ın görevine benzer: "Kimsenin gitmediği [bakmadığı] yerlere cesaretle gitmek [bakmak]." Holmes bu sayede bir ayakkabıya bulaşan çamurun renginden, bir duruştan, bir çantanın biçiminden, tırnakların uzunluğundan, ya da saç tıraşından bir insanın toplumsal sınıfını, ilişkilerini, son birkaç günde kimlerle görüştüğünü ve derdinin ne olduğunu anlayabilir. Çünkü bakışı mesafeli değil, çözümleyici, giderek parçalayıcıdır; her ayrıntıya derinlemesine, derisinin altına girercesine baktığı için, uzun vadede onları biraraya getirip bir "gerçekliği" kurabilir.

Tabii, burada Conan Doyle'un okuyucusuyla "dürüst oynamadığını" söylemek mümkün. Holmes, Watson'ı daima dikkatsizlikle, ayrıntıları gözden kaçırmakla suçlar. Biz de ona inanır, onun kişiliğinde kendi dikkatsizliğimizi, kendi özensiz bakışımızı görürüz (Watson'ın Holmes öykülerindeki işlevi de

budur zaten). Oysa dikkat etse ne farkederdi? Holmes bir kişinin ayakkabısındaki çamuru farkeder, sonra da o kişinin son iki gün içinde İngiltere'nin *şu* bölgesinde bulunmuş olduğunu çıkarsar: "Çok basit, azizim Watson!" Oysa Holmes'ün yaptığı *yalnızca* dikkat etmek değildir. Gözlemin *öncesinde*, hangi tür çamurun hangi bölgede bulunduğunun malumatı da gerekir. Watson (ve biz) bu malumata sahip değilizdir. Holmes tümevarım yapar gibi görünür, ama gözlemlerinin gerisinde daima bir malumat (hangi çamur nerede bulunur, hangi mürekkebi hangi dükkân satar, dünkü gazetenin üçüncü sayfasındaki tek sütunluk haber neydi) vardır. O yüzden yaptığı tümdengelimdir aslında. Gözlemlediği nesneleri kendi (göründüğü kadarıyla sınırsız) malumat dokusunun içinde bir yere oturtarak "çözer" esrarı.

Holmes'ün cinayete (tarihe) bakışına nesneler egemendir. Kişiler bile onun değerlendirmesine nesneleşerek girer: Bir giysi parçası, ağızdan kaçırılan bir söz, vücut dili, şive. Kişilerin öyküleri onu pek ilgilendirmez. Bir tarihçi olsaydı eğer, bir bronz paranın üzerindeki yüz, bir vazonun üzerindeki desen, arşivde bulunan bir mektup (içeriğinden çok, mektubun nasıl bir mürekkeple yazıldığı), onu *İlyada* ve *Odisseia*'dan, Aristophanes'in oyunlarından ya da dönemin tarih yazımcılarının tüm tanıklıklarından daha fazla ilgilendirirdi. Çünkü, Holmes'çü düşünceye göre, nesneler yalan söylemez, oysa insanlar söyleyebilir.

Holmes, nesnelerin "ne söylediğinin" onları okuyanların ideolojik yapılanması tarafından, okuyanın öznelliği tarafından belirlenmiş olduğunu aklına bile getirmez. Ona göre öznellik "okuma" fiilinde değil yazma, söyleme fiillerinde yatar. "Nesnel" olan tek şey "nesne"dir. O yüzden nesnelere acımasızca, parçalayarak, yüzeyin altına nüfuz ederek bakmak, "gerçekliği" yeniden kurmanın tek yoludur [Resim 468]. Bu bakımdan onun düşüncesi, 19. yüzyıl sonu natüralist romancılarının pratikleriyle örtüşür. Holmes için, Mösyö Bovary'nin efsanevi şapkasının bitmek bilmez tasviri, aşık bir kadının hezeyanlarından çok daha değerlidir "gerçek"e ulaşmakta.

Holmes'ün ideal iş aleti pertavsız,

ideal delili "öznel" eller tarafından karıştırılmamış, kurcalanmamış nesne, ideal tanığı ise 19. yüzyıl natüralist romancısı, tercihan Flaubert'dir...

Akıl yürütenlerin piri ise Hercule Poirot'dur. Poirot, Holmes'ün tersine nesnelere fazlaca yaklaşmayı sevmez. "İpuçlarını" toplamayı sıradan polis memurlarına bırakır. Onun esas işi, bir koltukta oturup "küçük gri hücrelerini" çalıştırmaktır. Poirot'yu nesneler ilgilendirmez, bir ayak izi, bir sigara izmariti, bir parmak izi, işgüzar bir polisin anlattığı öykü kadar vardır onun çözümlemesinde. Poirot bir öykü sentezleyicisidir: Tanıkların, zanlıların, katilin kendisinin, ipuçlarını yorumlayarak aktaran polislerin öyküleri, onun "küçük gri hücrelerinde" biraraya gelir. Çelişkiler, tutarsızlıklar belirginleşir. Bir öykü bir diğerinin karanlıkta kalan bir yanını aydınlatır, biri diğerindeki bir tutarsızlığı açıklar; iki öyküdeki anlaşılmaz iki unsur birbirini tamamlar, biraraya gelerek "anlaşılır" olur. Sonunda Poirot kendi öyküsünü yazar: "Gerçek" bu öyküdür.

Holmes, nesnelerin yalan söylemeyeceğine güvenirdi. Poirot ise aklın, daha doğrusu "mantık yürütme yeteneğinin" yalan söylemeyeceğine güvenir. Poirot'nun sevimli megalomanisi, Agatha Christie'nin romanlarına hoş bir kişilik betimlemesi katma kaygısının, kahramanını sevimli ve "insan" kılma gayretinin ötesinde bir anlam taşır: Poirot'nun *kendi aklının* yanılmazlığına inancı, Christie'nin *aklın* yanılmazlığına inancının bir yansımasıdır. Poirot, saf, yansız, ideolojiden ve yanlış algılamadan arınmış akıldır. Ancak esrarı çözdükten sonradır ki, olayın ahlaki boyutlarına ilişkin birkaç yorum yapma iznini verir kendine. Ahlaki yargıları vardır, ama bunlar "çözüm" aşamasında ona hiç ayak bağı olmazlar. Zaten temel (aslında biricik) ahlaki önermesi de, gerekçeleri ne olursa olsun, ne kadar haklı görünürse görünsün "cinayetin affedilmez bir eylem olduğu"ndan başka birşey değildir.

Peki, her "cinayet" akla uygun, akıl yoluyla anlaşılabilecek bir yapıya sahip midir? Poirot'ya sorarsanız, katil istediği kadar mantıksız olsun, maktul istediği kadar saçma sapan davransın, tanıklar istedikleri kadar ipe sapa gelmez öyküler anlatsın ve nesneler istedikleri kadar yön şaşırtsınlar, her "cinayet" mantıklı bir öykü izler. Olgunun failleri (ki Poirot'ya göre maktul de katil kadar "fail"dir cinayette) mantıklı olmasalar da, mantıksız öznelerin etkileşiminden mantıklı bir olay örgüsü çıkar. "Nesnel" dünya mantıklıdır; onu mantıksız gibi gösteren bizim yorumlarımız, yanlış ve eksik algılarımız, yalanlarımızdır.

Poirot'nun çalışma tarzı ünlü "yalancı/doğrucu" bilmecesine benzer: Bir odadasınız. İki kapı var. Kapılardan biri ölüme, diğeri kurtuluşa açılıyor. Hangisi, bilmiyorsunuz. İki muhafız var. Biri ne sorsanız doğruyu söyleyecek, diğeri ise hep yalan söyleyecek. Hangisinin "yalancı", hangisinin "doğrucu" olduğunu bilmiyorsunuz. Tek soru sorma hakkınız var. Nasıl kurtulursunuz?

Seçenekleri ve failleri ikiye indirger, faillerin de özelliklerini mutlaklaştırır-

sanız, "doğru soru" bulunabilir. Ancak gündelik hayatta kapıların ardında başka kapılar var; yalancılar her zaman yalan söylemiyor, doğrucular ise bazen doğru söylediklerini sanarak yalan söylüyorlar. Zaten hem yalancılar, hem de doğrucular, olup bitenleri tek açıdan, kandi kişisel tarihlerinin ve ideolojik kuruluşlarının sakatladığı bir algılama/değerlendirme sürecinden geçerek görebiliyorlar. Poirot'nun detektifliği, seçenekleri ve öyküleri kontrollü bir yapıya indirgemekte yatıyor. Tüm klasik mantık sistemlerinin yaptığı gibi, tüm karmaşık durumları iki-değerli sistemlere indirgeyerek, çözüm sürecini birbiri ardından gelen bir ikili seçimler zinciri olarak kuruyor. Dolayısıyla tüm Poirot romanlarının yüzeysel karmaşıklığı, aslında bu iki-değerli sistemlerin çoğaltılmasından ibaret. "Gerçek", "yalan/doğru" ya da zaman zaman "yanlış/doğru" ikiliklerinin tek tek ayıklanmasıyla ortaya çıkıyor. Bu duruma istisna teşkil eden bir tek Poirot macerası var: *Roger Ackroyd Cinayeti*. Onu daha ileride ele alacağım.

Holmes ve Poirot'nun ortak yanları, biri nesne-merkezli, diğeri de öykümerkezli olmasına karşın, "gerçek"in, cinayet anının, cinayete yol açan saik ve süreçlerin, tarihin, nesnel olarak, aslına uygun (hatta özdeş) olarak yeniden yazılabileceğine inanmalarında. Bu "yeniden yazma" sürecinde kendilerine biçtikleri pay ise yansız, etkisiz bir gözlemci/akıl yürütücü konumu.

Holmes'ün nesne-merkezli bakışından Poirot'nun öykü-merkezli, hatta zaman zaman pop-psikolojik bakışına doğru evrilen süreç, natüralist romandan modernist romana doğru evrilen sürecin paraleli. Biri nesnelere ve nesneleştirilmiş kişilere dışarıdan ama içine nüfuz edecek şekilde bakarak, diğeri ise uzaktan bir röntgenci konumuna yerleşip, anlatılan öykülerden saik ve dürtüleri, psikolojik süreçleri anlamaya çalışarak kuruyor gerçeği. İkisi de Aydınlanmacı bir "tek gerçek" anlayışından hareket ediyor. İkisi de seyirci/yazar'ın tarih dışı, hatta tarih üstü konumuna inanıyor.

"Sonra, Teresin Suratına Okkalı Bir Sol Oturttum!"

Holmes ve Poirot'nun herşey olup bittikten sonra, *post factum* çözümleme çabalarının tam zıttı, Mike Hammer'ın *a priori* yumruklarıdır denebilir. Hammer, Sam Spade ve Philip Marlowe ile birlikte detektiflikte farklı bir okul oluşturur. Holmes ve Poirot, işlenmiş bir suçu araştırırlar. Onlar işe koyulduklarında cinayet işlenmiş, esrar ortaya çıkmıştır. Soruşturma/araştırma sürecinde birkaç cinayet daha işlense bile, esrar geçmişte yatar. Oysa Hammer/Spade/Marlowe okulunda, esrar sürmekte olan andadır. Onları araştırmaya çeken bir ilk esrar vardır belki, ama soruşturulan vaka sürmekte, gelişmektedir. Bugüne yayılmaktadır.

Poirot/Holmes esrarlarında, cinayet, kelimenin yanlış kullanımıyla "tarih"

olmuştur. Eğer detektif müdahale edip esrarı çözmezse, cinayetten beklenen sonuç alınmış, katil açısından "mutlu sona" ulaşılmıştır. Detektifin işi bu anlamda pişmiş aşa su katmak, geçmiş tarihi kurcalamaktır. Nitekim, Miss Marple (Poirot'nun dişi öteki-ben'i) *Elephants Can Remember* ["Filler Hatırlar"] macerasında otuz yıllık bir cinayeti çözmeye kalkışır. Oysa Hammer/Spade/Marlowe maceralarında suç, sürmektedir. Tıpkı 1929-1945 dönemi ABD'nde olduğu gibi, suç süreklilik kazanmış, kurumsallaşmıştır. Zaten fail bir kişi bile olsa, arkasında, yanında ya da onun faaliyetleriyle içiçe geçmiş olarak bir örgüt ve kurum mutlaka vardır. Bu kurum Mafya da olabilir, Amerikan Komünist Partisi de (bakınız Mike Hammer'ın *One Lonely Night* ["Yalnız Bir Gece"] macerası).

Holmes/Poirot'nun canileri, işlemekte olan bir düzenin istisnalarıdır. Esrar çözülür ve düzene geri dönülür. Çözülmeseydi de düzenin sarsılacağı yoktu zaten. Holmes ve Poirot'nun temel saikleri meraktır. Ama ne kendileri ne de başkaları, detektiflik faaliyetini, "esrarın çözülmesini" olmazsa olmaz bir çaba olarak görmezler. Cezasını görmemiş birkaç caninin ortada dolaşması nedir ki zaten? Bu bakışa göre detektiflik (tarih yazımı) lüks bir faaliyettir, yalnızca merakımızı gidermeye yarar.

Ya da bu faaliyete "yalnızca bilginin kendisi için, çıkar gözetmeden bilgi peşinde koşmak" da diyebiliriz. Belki "suçun cezasız kalmaması" gibi ahlaki bir saik de vardır bunun yanında, ama Holmes/Poirot'nun detektifliği, Aristoteles'in yukarıdaki alıntıda açıklanan *theoria* anlayışına denk düşer (bu kavramın açımlanması için bakınız Gürol Irzık, *Sosyal Bilimler İçin Alternatif Bir Paradigma Gerekli mi, Mümkün mü?* tartışması içinde, *Defter* 31, s. 153). Holmes'ün skopofilisi ve Poirot'nun ruhsal röntgenciliği, kayıtsız, yalnızca bilginin kendisi, zihinsel bir "esrar çözme" sporu uğrunadır. Kriminoloji gibi pratik bir "bilim"den kopmuş, uygulamasız bir zihinsel faaliyete dönüşmüştür. Nitekim Poirot zaman zaman, John Dickson Carr'ın Poirot benzeri detektifi Dr. Gideon Fell ise sık sık, esrarı çözer, caniyi bulurlar, ama onu polise teslim etmek yerine yalnızca kendisine "durumdan haberdar olduklarını" belli etmekle yetinirler – ki vicdan sahibi cani de rahat rahat intihar edebilsin.

Oysa Hammer'ın canileri bizatihi bir düzenin parçalarıdır. Yürürlükte olan düzene alternatif bir düzenin, onun ayna görüntüsü olan bir düzenin parçalarıdırlar gerçi, ama bu "alternatif düzen" de "Büyük Bunalım" sonrası ABD'sinde, vahşi kapitalizmin ruh ikizi olan çeteler düzeninden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Hammer'ın bir cinayet araştırması, o cinayetin ardında yatan düzenin tekerine çomak sokmak, bir çeteyi dağıtmak, bir örgütü parçalamak demektir. Hammer'ın detektiflik faaliyeti olmazsa olmazdır. O caniler ele geçmez, çete ve örgütler dağıtılmazsa, esas düzen sarsılacak, ayna görüntüsüne, "ikizine" dönüşecektir. Nitekim, Hammer'ın II. Dünya Savaşı sonrası macera-

ları uluslararası casusluk alanına kayar; zaten Hammer'ın çağdaşı olan Lemmie Caution baştan beri bu iştedir: Onlar olmazsa ülkeler parçalanır, savaşlar çıkar, kötüler kazanır. Bu tema daha sonraları iyice "İngilizleşerek" James Bond öykülerini doğuracaktır.

Kuşkusuz bu ikiz düzenler sistemi, Hammer'ın, Caution'ın ve Bond'un (daha yakışıklı olmaları ve daha iyi yumruk sallamaları/silah kullanmaları hariç) neden mücadele ettikleri "suçlu"lara bu kadar benzediklerinin de açıklamasıdır.

İster akla, ister nesnelere ağırlık tanısın, Holmes/Poirot türü detektif/tarih yazımcıları, esrarı/tarihi geçmiş, bitmiş bir vaka olarak alırlar. Merak ettikleri için esrarı araştırır, tarihi yeniden yazarlar. Hammer/Spade/Marlowe ise yazdıkları tarihin içinde yaşamaktadırlar. Fiilleriyle tarihi değiştirirler. İnsan iradesinin nesnel süreçler üzerindeki etkisini temsil ederler. Kısacası, düşünce ve pratiğiyle oldukça muhafazakâr, hatta gerici ve faşizan bir eğilimi temsil eden Mickey Spillane'in kahramanının "esrar çözme" yöntemi, giderek Marksist bir tarih anlayışına ("Filozoflar dünyayı yorumlamakla yetindiler, oysa önemli olan, onu değiştirmektir,") yaklaşır. Tabii ki *politik* bir Marksizmden söz etmiyorum burada. Zaten Spillane de bu detektif tipini kendisinden eski ve hiç de gerici/muhafazakâr sayılamayacak olan Dashiel Hammett ve Raymond Chandler'dan almış, üzerine biraz gerici Amerikan Rüyası sosu dökmüştür.

Hammer türü detektifler de romanın sonunda esrarı açıklar, bir "tarih" yazarlar. Ancak anlattıkları öykünün içinde kendi eylemleri de vardır. Kendileri de esrarın içinde birer fail olarak yer almışlar, cinayeti soruşturuyorlarsa, en az katilin kendisi kadar adam öldürmüşlerdir (ama bunlara "cinayet" denmez). Cinayetin tarihini/öyküsünü yazdıklarında, arkalarında değiş(tiril)miş bir dünya bırakırlar. Artık bazı ilişkiler, bazı kurumlar eskisi gibi olamayacaktır. Cinayetin (tarihin) fail(ler)i, deşifre olmakla kalmamış (o kadarını Poirot ve Holmes da yaparlardı), muhtemelen fail/tarih yazımcısı/detektif tarafından cezalandırılmış, tek kişilik bir mahkemede yargılanmış ve cezaları infaz edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, en ünlü Mike Hammer maceralarından birinin adının *I, the Jury* ('Jüri Benim") olması tesadüf değildir.

Poirot ve Holmes ister nesneler ister öyküler yoluyla olsun, ortaya "nesnel kanıtlar" koymakla yetinirlerdi. Hammer ise *yargılar*, kendisi de bir taraf olur ve zamanın akışını kendi yargısı ve tercihi doğrultusunda büker, yeniden şekillendirir. Bunu yaparken, okuyucunun romandan romana ilgisini sürekli tutabilmek için, karşısına çıkan yerleşik gücün her romanda biraz daha "güçlü" olması gerekir. O yüzden Mike Hammer'dan James Bond'a uzanan çizgide "hain", basit bir mafya çetesi olarak işe başlar, ama giderek dünya çapında, hatta uzaya da el uzatmış bir "suç örgütü"ne (Bond'un *Spectre*'ı) dönüşür. İşte burada, Hammer/Bond'un Marlowe'dan (ve kısmen Spade'den) temel farkına geliyoruz.

Özel Detektif/Resmi Tarih

Ellery Queen'in babası New York Polis Teşkilatı'nda müfettiş. Ellery Queen'in ikinci kahramanı, sağır aktör/detektif Drury Lane'in Müfettiş Thumm'ı var. Mike Hammer'ın kadim dostu Pat Chambers komiser, gene NYPT'de. Cheyney'nin kahramanı Lemmie Caution'ın kendisi FBI ajanı zaten. Bond, James Bond, "Kraliçelerinin hizmetinde". Ngaio Marsh'ın yakışıklı detektifi Müfettiş Alleyn, Scotland Yard görevlisi. John Dickson Carr'ın egzantrik detektifi Bencolin, *Sureté*'komiseri. Maigret'yi hepimiz tanıyoruz: O da bir resmi polis.

Oysa Philip Marlowe, tek başına çalışan bir özel detektif. Her fırsatta da polisten dayak yemeyi beceriyor. Erle Stanley Gardner'ın avukat kahramanı Perry Mason da polisle arası iyi olmayanlardan. Çavuş Holcomb ve Savcı Hamilton Burger baş düşmanları. Teğmen Tragg ile de çekişiyor sık sık, yarı dostça da olsa.

Bir uçta Alleyn, Maigret, Bencolin gibi resmi polisler var. Onların hemen yanında Ellery Queen, Drury Lane, Hercule Poirot, Sir Henry Merrivale, Dr. Gideon Fell ve Miss Marple. Bu ikinciler polis değiller, ama polisle yan yana çalışıyorlar, polis dostları var filan. Bu detektiflerin öykülerinde polis ya iyi niyetli ve yardımcı, ya da biraz dar kafalı ve inatçı. Ama iki durumda da öyküler polis *için* yazılıyor; resmi tarih olarak.

Mike Hammer, Lemmie Caution ve James Bond gibi detektifler ise çoğu kez resmi polisle çekişmeye giriyorlar, ama onların sorunu başka: Onlar polisi ve polisin "temsil ettiği" kanunları fazla ağırkanlı, fazla müsamahakâr buluyorlar. Sinemada Clint Eastwood'un oynadığı "Dirty Harry" tiplemesiyle zirveye ulaşan bu detektif türü, kanunu kendisi yazıp kendisi uygulamak istiyor. Yoksa "suçlular cezasız kalacak". Mike Hammer, bir katil yakalanıp mahkemeye verilirse kendisine paralı bir avukat tutarak paçayı kurtaracağından kuşku duymuyor. Jürilere, savcılara ve avukatlara inanmıyor. Jüri onun gözünde on iki salaktan oluşuyor. Savcı, politik kariyeri uğruna her rezilliği yapabilir, avukat ise zaten baştan üçkâğıtçının biri. O yüzden kendi yargılıyor, mahkûm ediyor ve cezayı da infaz ediyor. Dirty Harry ise kendisi bir resmi polis olmasına rağmen yapıyor bunu.

Caution ve Bond da aynı şeyi yapıyorlar. Onların işi zaten uluslararası casusluk olduğu için, çoğu kez başka devletlerin ajanlarıyla hesaplaşıyorlar, diplomatik dokunulmazlık gibi "ayakbağlarıyla" uğraşıyorlar. Zaten çoğu kez "düşman" ya da en azından kendilerine yardımcı olmayan devletlerin arazilerinde çalıştıkları için, kendi özel kanunlarını uygulamak "zorunda kalıyorlar"; zaten onların "öldürme yetkisi" var.

Birinci kategorideki detektifler bize resmi tarihi yazıyorlar. Devletin ve onun polis teşkilatının gözünden, ya da en azından yanından bakıyorlar. Resmi polisler zaten görevlerini yapıyorlar. Diğerleri ise gönüllü ya da yarı gönüllü bir biçimde resmiyetin yanında yer alıyorlar. Kimi sinik bir mesafeyle (Maigret, Ellery Queen), kimi safça bir iyi niyetle (Miss Marple), kimisi de kendi zekâsının dışında hiçbir şeye aldırmadan (Poirot).

Bu durumda resmi tarihle "tarih" arasında gerçek bir gerilim yok. Olsa olsa, resmi polislerin düz ve kestirmeci bakışıyla detektifin kıvrak zekâsı arasında bir gerilim var, ki zaten bu gerilim de polisiye romanın dinamosu oluyor. Ancak yalnızca bir gerilim bu; bir çıkar çatışmasından, düşmanlıktan sözetmek mümkün değil.

Oysa ikinci kategoride, müsamahakâr, hantal bir devlet ya da devletler ile, haklının, doğrunun ve iyinin ne olduğunu herkesten iyi bilen detektif arasında sürekli bir çatışma var. Devlet ve onun polisi (tabii bu düşman bir devlet değilse) "gerçek"e karşı değil. Yalnızca hantal; "kurunun yanında yaş da yanmasın" derken kurunun da paçayı kurtarmasına göz yumacak neredeyse. Ama neyse ki Mike Hammer, James Bond ve Dirty Harry gibiler var ve onlar "kuru kurtulacağına yaş da yansın" ilkesiyle ortalığı tarümar ediyorlar.

Agatha Christie'nin oldukça erken bir tarihte yazıp da kasasında sakladığı ve ancak ölümünden sonra yayınlanan *Curtain* ("Perde") adlı son Poirot romanını düşünün bir de: Poirot katilin kim olduğunu kesinlikle bilir, ama hayatında ilk kez bunu kanıtlayacak nesnel araçlardan yoksundur. Yapabileceği tek şey vardır: Katili kendi eliyle öldürmek. Ancak bu da zavallı Poirot için o kadar büyük bir ahlaki açmaz yaratır ki, sonunda kendi de intihar etmek zorunda kalır. Poirot'nun ahlaki açmazının yanından bile geçmeyen Hammer, Bond ve Dirty Harry, kendi yargıçlıklarından ve cellatlıklarından bir an bile kuşku duymazlar. Gerekirse bir tanığı konuşturmak için işkence yaparlar, dayak atarlar. Birinin suçundan emin oldukları an, hiç tereddüt etmeden öldürürler; önce ateş edip sonra soru sorarlar.

"Aa, ne kadar da Türkiye'deki duruma benziyor!" demekte acele etmeyelim. Evet, Türkiye'de polis ve polisin "yardımcısı" çeteler tam da bu yöntemi kullanıyor. Ama bu yöntemi haklı çıkarmak için kullanılan tartışma, yani devletin suçluyu bulup çıkarmakta ve cezalandırmakta yetersiz kaldığı tartışması, başka bir açıdan da geçerli değil mi? Gazi olaylarının failleri cezalandırılacak mı? Ya Metin Göktepe'nin katilleri? Manisa işkencecileri beraat etti bile. Susurluk çetesi serbest. Oysa biz *vicdanen* eminiz suçluların kim olduğundan. Çatlı benzerlerinin Hammervari yöntemlerine kızıyoruz. Ama içimizden, devletin serbest bıraktığı tüm bu katilleri ve işkencecileri "işi uzatmadan halledecek" bir "Dirty Harry" istemiyor muyuz? İşin kötü tarafı, istemekte haksız mıyız?

Birinci kategoride, devlet tarafsız bir hakemdi. Devlet görevlileri de. Bu görevliler olsa olsa inatçı, anlayışsız, dikkatsiz olabiliyorlardı bazen. Ama öykü/tarih bir kez yazıldığında, bu devlet ve herkes için geçerli bir tarih olacaktı. Resmi tarih/gayri resmi tarih diye bir kutupsallık yoktu. "Dirty Harry" sendromu ise, devletten çok devletçi olabilmek için, devleti karşısına alır. Polis aptal, savcı kariyer düşkünü, jüri geri zekalı, avukat hilebazdır. O yüzden devlet "by-pass" edilmeli, devletin görevleri (çoğu hilebaz politikacılar tarafından hazırlanan) kanunlara aldırış etmeyen kahramanlar tarafından yerine getirilmelidir. Burada "devlet" kavramı reddedilmemektedir, yalnızca varolan devlet bir yana bırakılmaktadır. Belki de bu duruma "devletten çok devletçi" demek doğru değil; doğrusu "devletten çok devlet" olmalı.

Her tür hayali "devlet" adına yazılan gayri resmi, ama resmiyete heves eden tarihlerin metaforudur "Dirty Harry" sendromu. Bu hayali devlet Turan olabilir, Şeriat Devleti olabilir, ya da öncüler çağının Amerikan devleti olabilir, farketmez. Hepsinin ortak yanı, kerameti kendinden menkul kahramanın gemlenmemiş şiddetinin en sonunda haklı çıkarılmasıdır. Ya da kerameti kendinden menkul tarih yazımcısının gemlenmemiş öyküsünün en sonunda haklı çıkarılmasıdır. Ve böylece de, detektif/kahraman nasıl tarih yazımcısının metaforuysa, şiddet de tarih yazımı fiilinin metaforu olur.

Tarih yazımı şiddettir. Yalnızca tarihte anlatılan öykülerin çoğu şiddet öyküleri olduğu için değil. Tarih, zor kullanarak, şiddet yoluyla iktidarı ele geçirip kendi resmiyetini kuranların tarihi olduğu için de değil yalnızca. Tarih yazma fiilinin kendisi şiddettir. Çünkü her tarih yazımı, bir sürü olguyu, belgeyi, anıyı dışarıda bırakmasıyla vardır. Hiçbir tarih yazımı, tanımı gereği, "dışta bırakmadan" varolamaz, tarihin sonsuz veçhesini içeremez. Dolayısıyla, iyi niyetle ya da kötü niyetle olsun, eksik veriden ya da cahillikten olsun, yorum fazlasından ya da yorum (ve anlam) eksikliğinden olsun, tarih yazımı kaçınılmaz olarak "dıştalar". Adam Phillips'in başka bir konuda söylediğini buraya uyarlarsak, "Şiddetsiz bir hayat olamaz, çünkü zaten bütün şiddet, dışarıda bırakılma şiddetidir" (*Tekeşlilik*, aforizma 113).

Örneklediğim birinci kategorideki detektif/tarih yazımcıları, şiddeti örtük olarak yaşarlar (pamuk gibi Miss Marple ile "şiddet" kavramını kim yanyana koyabilir ki?). Gerçi öykü bir şiddet öyküsüdür (cinayet) ve fail ya hapse ya da idama gidecektir. Ama bu detektifler şiddetle başlayıp şiddetle biten bir yolun ortasında bir çeşit arafta yaşadıkları için şiddetle bir ilgileri yokmuş gibi görünür. İkinci kategoride ise tarih yazımının şiddetle ilişkisi aşikârdır, gizlenmez, sahte bir ahlakçılığın arkasına saklanmaz. Hammer, Harry, Bond, Caution, hepsi de döğüşür, ateş eder, öldürür ve işkence yaparlar.

Peki bu gizli şiddetle açık şiddeti, Çatlı'nın şiddetiyle bizim "Susurluk çe-

tesinin, işkenceci polislerin başına bir Dirty Harry musallat olmasını" dilerkenki şiddetimizi bağlayan ortak payda nedir?

Bu durumların hepsinde ortak olan tek bir unsur var: Emin olmak. Elimizdeki nesnel kanıtlardan ve bunları kullanarak yaptığımız akıl yürütmelerden fazlasıyla emin olmak... Poirot ve Hammer, Çatlı ve biz, hepimiz "gerçek tarihi" yazdığımızı zannediyoruz. Kuşkuya düşmeyi reddediyoruz. Yazdığımız öykü/tarih açık uçlu değil, sonu belli: Bir cinayetle başlıyor ve başka bir cinayetle (devlet, çete ya da kerameti kendinden menkul detektif tarafından infazla) bitiyor.

"Neden Yaptın Bunu?!"

Philip Marlowe: Çok seyrek dövüşür, dövüştüğü zaman da ne stili Mike Hammer'a benzer, ne de yumruklarının gücü. Son ana kadar hiçbir esrarı çözemez. Çözdüğü zaman ise esrar çoktan kendi kendini çözmüştür zaten. Marlowe romanlarının sonunda, kerameti kendinden menkul detektif/kahraman, biz cahilleri etrafına toplayıp tumturaklı açıklamalar, çözümlemeler yapmaz. Romanın sonunda, Marlowe içine bulaştığı bu beladan paçayı kurtardığı için şükürler ederek ortadan toz olur. Katil ise ya bir kazaya kurban gider, ya da intihar eder. Bazen yakalandığı da olur, ama başına bundan sonra ne geleceği, yani haşin devlet tarafından idam mı edileceği yoksa hantal, müsamahakâr devlet tarafından az bir cezayla serbest mi bırakılacağı önemli değildir artık. Devletin temsilcileri olan polisler çoğu kez bir "resmi tarih" yazmaya kalkarlar, ama Marlowe hep onların tekerine çomak sokar. Resmiyeti bir türlü rahat bırakmaz, bu yüzden de her romanda en az bir kez polisten dayak yer. Marlowe romanlarının nasıl bittiğinden değil, nasıl açımlandığından bahsetmek mümkündür. Yeniden okuduğum hiçbir Marlowe romanında, katili son ana kadar hatırlamadım; oysa çoğu polisiye romanda, öykünün bir yerinde esrarın nasıl çözüldüğünü hatırlar yeniden okuyan. Marlowe size bu şansı tanımaz, çünkü onun kesin bir çözümü, her olgunun, her ipucunun kaçınılmaz olarak gelip bağlandığı bir son yoktur onun öykülerinde. Zaman zaman bir iki yumruk atsa ya da silahını çekse de, şiddetle bir alıp veremediği de yoktur. Çünkü kendinden emin değildir hiçbir zaman. Kuşkusuz değildir.

Marlowe'dan farklı olarak, Holmes'ün ipucu peşinde, Poirot'nun koltuğunda oturarak, Hammer'ın yumruklarının yardımıyla, Bond'un Q'nun teknoloji harikası aygıtlarını kullanarak yaptıkları şey aslında aynı şeydir: İpuçlarını, tanıklıkları, öyküleri, yaşantıları yan yana koyar, bunlar arasındaki *nedensel* ilişkileri bulup çıkarırlar. Tek tek ipuçlarının arasındaki nedensel ilişkiler bir kere ortaya çıkınca, "gerçek"in tek olasılıklı olarak belireceğine inanırlar. İşin

ilginç tarafı, çoğu okuru gündelik hayatta karşılaşsa rahatsız edebilecek olan bu durum, polisiyede etmez. Çünkü cinayet olgusunun temel sorusu bire indirgenmiştir: İngilizce'de polisiye romanlara verilen yakıştırma bir isimde olduğu gibi, "*Whodunit*" ("Kim yaptı?"). Bu soruya yumruk ya da akıl yoluyla cevap verildiğinde, kuşku kalmaz ve roman da biter. "Nasıl?" sorusu biraz daha girifttir, ama kimin yaptığını bir kere bildiğimizde, bizi o sonuca götüren tüm nedensellikler zaten "nasıl"ı da açıklamaktadır.

Ama "Neden?" sorusu her zaman açıkta kalır. Cevaplandırılmaz değil, cevaplandırılır. Ama binlerce, onbinlerce polisiye romanda verilen cevapların sayısı dördü geçmez: Para, intikam, aşk, delilik. Bu sığ nedensel açıklamalar, polisiye için her zaman yeterli olmuştur. Ama paranın ya da aşkın neden cinayete neden olduğu, yani gerçek nedensel ilişkiler araştırılmaz. Çünkü bunlar çok daha karmaşıktır, çok veçhelidir. Miras ya da şantaj dediğiniz zaman akan sular durur polisiyede. Tıpkı neo-klasik iktisatçıların tarihin akışını biçimlendiren insani saikler sorulduğunda "azami çıkar peşinde koşmak" demeleri ve bunun herşeyi açıklamaya yettiğini sanmaları gibi. Kimse "çıkar"ın ne olduğunu irdelemeye kalkışmaz. Hatta"azami"nin ne olduğu bile fazla sorgulanmaz. Herkes azami çıkar peşinde koştuğuna göre, serbest rekabet insanlık kanunudur; insan insanın kurdudur. Polisiyede de öyledir. Biri birine şantaj yapıyorsa, şantaj yapılan, yapanı bir noktada öldürecektir. Kardeş kardeşi, karı kocayı para için, aşık sevgilisini elinden alanı intikam için öldürür. Deli ise zaten delidir, böylelerinden iyi seri-cinayet katili olur.

Polisiyedeki Aydınlanma akılcılığına dayalı tümdengelimci yöntem, nedensellik zincirleri kullanarak "Nasıl?"ı açıklamaya yöneliktir. Tıpkı klasik fizikte olduğu gibi. Yerçekimi yasasını biliriz, yani yerçekiminin *nasıl* işlediğini. Ama uzayda iki kütlenin birbirini *neden* çektiği sorusu, klasik fiziğin ilgi alanı dışındadır. Bir Birleşik Alan Teorisi oluşturmak, yani gerçek anlamda "Neden"leri soruşturmak gibi çabalar ise saf teorinin zirvelerine itilir, uzmanlar dışında kalan insanlar için anlaşılabilir olmaktan çıkarılır.

Oysa, Aydınlanma akılcılığına, pozitivist nedenselliğe olan körü körüne inanca karşı tartışmalar, bilimde olduğu kadar polisiyede de sürer. Heisenberg'in 'gözlemcinin kendisinin de bir fail olduğunu", dolayısıyla gözlemlediği olguyu zaman zaman radikal bir biçimde değiştirdiğini öne sürdüğü "Belirsizlik İlkesi", polisiyedeki karşılığını önce Christie'nin *Roger Ackroyd Cinayeti*'nde, daha sonra da polisiye türüne "Yeni Roman" akımından bir katkı olan Robbe-Grillet'nin *Les Gommes* ("Silgiler") romanında bulur. Robbe-Grillet'nin detektifi romandaki dolambaçlı tasvirler arasında gezine gezine, sonunda kendisini bulur katil olarak. *Roger Ackroyd* ise (ki *Les Gommes*'dan daha önce yazılmıştır) romanın anlatı nesnelliğini yıkar, anlatıcıyı, yani tüm olayı gözünden gördüğümüz kişiyi suçlu olarak bulup çıkarır. İki durumda da detektifin

ve anlatıcının, yani nesnelliklerine güvenmemiz gereken temel figürlerin nesnellik görüntüsü yıkılmış, tarih yazımcısının da *tarih* olduğu, tarihi *yazarken yaptığı* ortaya çıkmıştır. (Bu arada, Fatih Özgüven'in *Virgül* 5'teki "Neden Polisiye Roman Okuruz?" yazısındaki, polisiyelerin sonunu söyleyen "alçağın teki" kategorisine girmekte olduğumun farkındayım, ama bu noktadaki düşüncemi başka nasıl anlatayım!)

Pozitivist Nedenselliğin Kaderi

Goldfinger, James Bond'a şöyle der: "Bir kere olan, olaydır, Bay Bond. İkinci kere, tesadüftür. Üçüncüsü ise düşmanlıktır." Tarihte de, bir kere olan, olaydır yalnızca. Bir nedensellik ilişkisi kurmamıza izin vermez. Aynı olay farklı zamanlarda ve farklı koşullar altında ikinci kez tekrarlanıyorsa kuşkulanırız, ama bu bir tesadüf de olabilir. Ama üçüncü kere, kuşkularımız silinir. Bu işin içinde mutlaka bir iş, bir kasıt, bir niyet, bir nedensellik vardır.

Bir cenaze evinden bir ceset kaybolmuşsa ve geride de hiçbir tanık, hiçbir ipucu yoksa, münferit bir olay deyip geçebiliriz. İki ayrı cenaze evinden farklı zamanlarda iki ceset kaybolmuşsa, kuşkulanırız. Sayı üçse (veya daha fazlaysa), mutlaka bir kasıt vardır bu işte. İşte polisiye türüne tür dışı bir müdahale olan Stanislaw Lem'in *The Investigation* ("Soruşturma") romanı böyle bir öyküyü anlatır. Lem'in detektifi, aslında gerçek olmayan, romanlardan fırlamış bir "İngiltere"nin karanlık, rutubetli ve tekinsiz atmosferinde geçen bu öyküde bir sağa bir sola koşuşturur. Kaybolan cesetler arasında bir nedensel ilişki, tüm kaybolma olaylarını açıklayacak ortak bir neden bulmaya çalışır. Öyle ya, İngiltere'nin farklı bölgelerindeki farklı cenaze evlerinden, geçmişleri ya da ölüm nedenleri arasında hiçbir ortaklık bulunmayan cesetler kayboluyorsa ve bunlar arkalarında hiçbir ipucu bırakmıyorlarsa, mutlaka bizim bilmediğimiz ortak bir neden vardır ortada.

Çeşitli teorik açıklamalar sunulur detektife: Mesela, bu cenaze evlerinin tümü, gezegenin manyetik alanının özel bir biçimde yoğunlaştığı noktalarda inşa edilmiş olabilirler. Ya da kaybolma olaylarının her biri, yıldızların gökyüzünde belirli bir biçimde dizilmiş olduğu zamanlarda olmuştur. Organ nakli kaçakçıları olabilir belki de bu işi yapan. Böyle böyle, yedi-sekiz teori çıkar detektifin karşısına. Hiçbir teori, tüm durumları açıklayamamaktadır, hiçbiri tam olarak kanıtlanamaz. Occam'lı William'ın Usturası ilkesi de geçerli değildir burada, çünkü hiçbir teori, bir diğerinden daha kestirme değildir, daha az bilinmeyen unsur, daha az varsayım içermemektedir.

Bu açıdan bakıldığında Lem'in romanı, polisiyenin bir tarih yazımı metaforu olarak kullanılmasında doruk noktasını oluşturur. Detektif cesedin kaybolması anında o cenaze evinde (ve her cenaze evinde, çünkü onun gözlemlediği tekil olay, münferit olabilir) hazır ve nazır bulunmadıkça, ya da tarih yazımcısı olayın cereyan ettiği tarihe geri dönerek bir tanrı gibi her an her yerde hazır bulunup gözlemedikçe, gerçek nedensellikler anlaşılamayacaktır.

Aynı şekilde, Antonioni'nin *Blow-Up* filminde, David Hemmings bir parkta gelişigüzel bir fotoğraf çeker. Daha sonra fotoğrafı iyice, iyice, iyice büyüttüğünde (İngilizce'de *to blow up* , bir fotoğrafı büyütmek, agrandize etmek demektir), bir cinayetle karşı karşıya olabileceğini düşünür. Ama emin olabilir mi? Hayır. Çünkü (tıpkı Holmes gibi) olguya iyice yaklaşırsanız, netlik, kesinlik kaybolur (Holmes'un bilmediği buydu!). Fotoğrafta görülen şekil bir ceset miydi sahiden? O elindeki bir tabanca mı? Yoksa her şey, filmin sonundaki (kör kör parmağım gözüne) "sembolik" sahnede olduğu gibi, hayalet bir topla oynanan bir tenis maçından mı ibaret? Top yok, ama raketin topa vurma sesini duyuyoruz...

Lem'in detektifiyle Hercule Poirot'yu ve Mike Hammer'ı karşılaştırırsak ne göreceğiz? Hammer yaptığı akıl yürütmelerin sonuçlarından o kadar emin ki, "teresin suratına okkalı bir sol oturtarak", "emektar .45'liği" çatır çatır konuşturarak sonuca varıyor; hipotezlerini şiddetle sınıyor. Poirot'nun durumu daha da vahim: O, doğruluğundan kuşku duymadığı hipotezleri uğruna kendini öldürebiliyor. İster dışarıya, ister kendine yönelsin, bu fazlasıyla kendinden emin olma durumunun göstergesi daima şiddet. Aynı durum tarih yazımı için de geçerli. SBKP (B) Tarihi, kanla yazıldı. O tarihin hipotezlerinin doğruluğundan hiç kuşku duymayanlar, gönül rahatlığıyla gönderdiler başkalarını ölüme; gerek olduğunda kendileri de ölümle yüzleştiler. Soğuk Savaş tarihçilerinin hipotezleri, Kore'de, Vietnam'da sınandı. "Yeni Dünya Düzeni" tarihçilerinin hipotezleri ise Irak'ta sınanıyor bir süredir; devamını mutlaka göreceğiz yakında. Kemalist tarih yazımının hipotezleri, her gün bizim üzerimizde sınanıyor Mike Hammer yöntemleriyle.

Oysa Lem'in detektifi şiddet kullanamaz, çünkü ne olup bittiği hakkında en ufak bir fikri bile yoktur. Ortadaki durumu açıklayabilecek hipotezlerin hiçbirini dışta bırakmadığı için şiddetten uzaktır. Ama hepsini içerebilmekten de çok uzaktır; hangi insan zihni, bir tek olguyu da olsa her açıdan, her yüzünden bakarak açıklayabilecek kapasiteye sahip ki... Eğer bir olguyu ister astrolojiyle, ister parçacık fiziğiyle, ister kitle histerisiyle açıklayabiliyorsanız ve bu açıklamaların hiçbiri de diğerlerinden daha "doğru" olmuyorsa, ortada şiddet kalmaz, ama fiil de kalmaz.

Bu tartışmayı mutlaklaştıracak olursak (ki bunu yapanlar az değil), tarih yazılamaz. Suç yoktur, suçlu da. Hiç kimse cezalandırılamaz. Zaten "durum"

ları "yorumlamak" da mümkün değildir. Anlam kalmamıştır. Geriye kalan tek şey sessizliktir. Şiddeti hayatımızdan dıştalamanın yolu susmaktır. Ama dıştalamanın bizzat kendisi şiddet olduğu için, şiddeti dışarıda bırakalım derken, yeniden şiddetin içine düşeriz. Sessizlik ancak konuşarak vazedilir. Anlamın olmadığını söylemek için anlamlı cümleler kurulur. Yoruma karşı çıkmak için yorum yapılır.

Bu paradokstan kurtulmanın yolunu bildiğimi iddia edecek değilim. Ancak Philip Marlowe'a bakmak biraz aydınlatıcı olabilir belki. Marlowe akıl yürütmelerini hayret verici bir kendine güvenle yapmaz. Tam tersine, her adımda kendisiyle alay ederek ilerler. Ama Lem'in çaresiz detektifinden farklı olarak bir sonuca ulaşır. Ya da başka bir deyişle, sonuç ona ulaşır. Lem'in detektifi, bir hipotezler ormanında ne yapacağını bilmez bir biçimde ortada kalmıştı. Marlowe kendisiyle (ve başta resmi polisler olmak üzere tüm "detektiflik" faaliyetiyle) dalgasını geçerken, tüm katillerine de müthiş bir şefkatle yaklaşır. Çözdüğü (ya da kendiliğinden çözülen) esrarın, gerçeğin yalnızca bir ve belki de en önemsiz veçhesi olduğunu bilir çünkü.

Belki de tarih yazımcılarından birer Marlowe olmalarını beklememiz gerek. Belgeleri ve büyüteçleriyle, öyküleri ve tabancalarıyla, tanıkları ve akıl yürütmeleriyle tüm tarih yazımcıları, gerçeğin yalnızca bir yüzünü görme/gösterme şansına sahipler. Sorun bu yüzün gerçeğin tümü sanılmasında. Kendisiyle, araçlarıyla, yöntemleriyle ve bulgularıyla alay etmesini bilen bir tarih yazımcısı, gerçeğin sonsuz-yüzlülüğünün silik bir suretine (heterosübjektif bir gerçek hayaline) yaklaşmayı başarabilir. Olmayan tenis topunun sesini duyabilir. Çok sayıda açıklamadan, doğrusal bir nedensellikler dizisi çıkaramasa bile, bir anlamlar dokusu kurabilir. Bu bir kere gerçekleştikten sonra, ardından kaçınılmaz bir biçimde dışlamalar ve şiddet gelecektir. İşkence yapıp, cinayet işleyip paçayı kurtaran polislere *haklı* bir öfke duyulacak, olmayan bir tarih adına dili ve kültürü vahşice katledenler lanetlenecek, insanları yeryüzünden ve tarih kitaplarından silerek, resimlerden kazıyarak "yeni" bir tarih yazmaya çalışanlardan hesap sorulacaktır.

Ama anlamı kendisinin yarattığını, yorumu kendisinin yaptığını bilen bir kişinin şiddeti, varolan evrensel bir anlama en nihayet ulaştığını sanan bir kişinin şiddetinden farklıdır, farklı olmak zorundadır.

Marlowe'un da silahı var. Ama kimseyi işkenceyle konuşturmadı, kimse hakkında idam cezası verip "infaz" etmedi bugüne kadar...

DEFTER ve TOPLUM VE BİLİM Dergileri
Ortak Çalışma Grubu

Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumunun Ardından

Yaklaşık bir buçuk yıla yayılan bir hazırlık sonucunda 26-28 Şubat'ta gerçekleştirdiğimiz "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Yeni Bir Kavrayışa Doğru" Sempozyumu'nun, geniş ve çoğul bir katılımla izlenmesi bakımından başarılı bir girişim olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal bilimlerin veya sempozyumda da tartışıldığı üzere gerek "sosyal" gerek "bilim" kavramlarının yerleşik anlam ve çağrışım yükünü sırtlanmayan bir deyimle beşeri bilimlerin son yıllardaki kritik tartışma gündemi, bir kez daha derli toplu bir biçimde hatırlanmış, hatırlatılmış oldu. Sempozyum, beşeri bilimler dünyasının yöntemsel ve "ontolojik" sorunlarını "çözmek" gibi bir iddia peşinde değildi; yapması gereken, soruların altını çizmekti ve bu da yapıldı. Yeterince yetkin bir şekilde yapılıp yapılmadığı kuşkusuz tartışılmalıdır. Keza öznellik-nesnellik ve evrensel-tikel/yerel ikilikleri, erek veya işlev sorunsalı gibi zıtlaşma konularının uç vermesine karşılık açık ve verimli bir tartışmaya dönüşmemiş olması, sempozyumun olsa olsa hatırlatmaya muktedir olduğu bir eksiklikti.

Sempozyumun, mümkün olduğunca tez zamanda kitap olarak yayımlanarak daha geniş bir paylaşıma girecek olan bilimsel/düşünsel içeriği, esas olarak beşeri bilimcilerin ve –sadece üniversite üyelerini kapsamayan geniş anlamıyla– akademik camianın meşguliyet konusudur. Dergiler ve onların oluşturduğu Ortak Çalışma Grubu, bu içerikle ilgili tutum ve eğilimler hakkında hüküm verme gibi bir görevle kendini yükümlü görmüyor. Bununla beraber, söz konusu tartışma içeriğinin izini sürmek, zenginleşmesini ve üretken bir birikim oluşturmasını teşvik etmek, kuşkusuz bu girişimin ve Dergilerin üzerine borçtur.

Dergilerin kendilerini özellikle yükümlü saymaları gereken katkı, sempozyumdan, beşeri bilimler içindeki üretimin ve tartışmanın dolaşım, paylaşım ve yeniden üretim mekanizmalarıyla ilgili sonuçlar çıkarmaktır. Akademik camianın içiyle dışının (en genel anlamıda okurların) alışverişine zemin oluşturan, aradaki sınırları geçirgenleştiren mecralar olarak, bu mesele dergiler için bir hayatiyet meselesidir. Bu bakımdan, sempozyumu bilimsel/düşünsel içeriğinden öte bir iletişim ortamı ve alışveriş zemini olması yönünden değerlendirerek bazı sonuçlar çıkarmak istiyoruz.

Sempozyum, Türkiye'nin beşeri bilimler ortamında, "üreticiler" arasında en hafif deyimiyle bir iletişim kopukluğu olduğunu bir defa daha gösterdi – bu iletişimsizliği gidermeye dönük olumlu bir hamle olduğuna inanmamıza rağmen... Gerek sosyal bilimler içindeki –zaten sempozyumun da temel izleklerinden biri olan– parçalanma ve "aşırı"-uzmanlaşma, gerekse, her zaman düşünce/eğilim/"mektep" farkı gibi "anlamlı" ayrımlara da yaslanmayan bu kopukluk; üretilen bilgilerin birbirine değmemesi, birbirinin üzerine eklenmemesi, düşünce mirasının süreklilik kazanamaması gibi son derece önemli bir bünye zafiyetine yol açıyor. Savların ve karşı-savların işlendiği, dönüştüğü, ilerlediği gerçekten gidişgelişli bir tartışma vaadinin oluşamaması sorunu, kişisel çekememezliklerden, grup veya meslek bağnazlıklarından veya "tartışma adabı" ile ilgili zaaflardan çok, esas olarak bu yapısal eksiklikten kaynaklanıyor kanısındayız.

"Üreticiler" ile "tüketiciler" arasında da kopukluk vardır. Sempozyumun son oturumunda toplantıların biçimiyle ilgili dışavurulan, "tebliğ-

lerin birbirini muhatap almaması", "otoriter bilimci/öğretmen tavrının sürmesi", "heyecansızlık" gibi eleştirilerin, bir kısmı akademik ortamla ve iklimle ilgili düşünmeye değer noktalara parmak bassalar da; kimi zaman fevri –hatta hamasi!– bir içerik taşıdıklarını ve belki de tıpkı eleştiri nesneleri/özneleri gibi, toplantının özgül bağlamıyla, ortamla ve birbirleriyle tekabüliyet kurma yeteneğinden uzak düştüklerini kaydetmek gerekir. Hele "fildişi kule-hayat", "teori-pratik" kutuplaştırmaları, ya anti-entelektüalist bir popülizme, ya da kendisi içinde yer aldığı dünyanın ve toplumun çelişkileriyle yüklü olan akademik pratiği, ondan "gerçek" sorunlara "pratik" reçeteler bekleyerek örtük biçimde yüceltme eğilimine hizmet eder. Son oturumdaki tepkilerin, ancak beşeri bilimlerin "üreticileri" ile "tüketicileri" arasındaki mevcut ilişki biçimini sorunsallaştırdıkları oranda, bu anlamlı hoşnutsuzluğu doğuran koşulların değişmesine yarayacak bir mecraya dökülebileceğine inanıyoruz. Toplumdan, gerçeklikten, "Türkiye"den vs. yalıtılmış varsayılan bir akademinin hal ve davranışı değil, bütün olarak bu kutupsallaştırıcı tasarım ve onun doğurduğu beklentilerdir, sorun edilmesi gereken.

Beşeri bilimlerin gerek "üreticileri" arasındaki gerekse "üreticileri" ile "tüketicileri" arasındaki kopuklukların, iletişimsizliğin giderilmesi, sanıyoruz, bilgi üretiminin daha ***sorumluluklu,*** daha ***"kooperatif",*** daha ***angaje*** bir faaliyet haline gelmesiyle yakından ilintilidir. Üretilen bilginin işlenmesi, dönüşmesi, paylaşılması, farklı düzlemlerde yeniden üretilmesi oranında, akademik alanda çalışan insanlara güdüleyici bir sorumluluk yükleneceği gibi, "üretici-tüketici" ilişkisinin kalıpları da zorlanacaktır.

Tekrarlarsak, dergilerin varlık sebebinin biraz da söz konusu kopukluğun ve parçalanmanın giderilmesine katkıda bulunmak olduğunu düşünüyoruz. Yayın programlarında ve faaliyetlerinde bu meseleyi hesaba katmak ve kendilerini daha alışverişli ve karşılıklılığa dayanan bir bilimsel/düşünsel iletişim ortamını sağlama çabasıyla sorumlu saymak, dergilere düşen ilk iştir. Orta vadede bu sempozyumun salt içerik açısından değil, sözünü ettiğimiz biçim ve ortam açısından daha yetkin bir yenisini düzenlemek de üstünde düşünmeye değer bir girişimdir. Böyle bir girişim şüphesiz bu konudaki tartışmanın dergiler dışındaki gelişimine, talep ve üretime bağlıdır.

Tartışmayı canlı tutmaya dönük adımlardan biri olarak, Internet'te bir sayfa açmayı tasarlıyoruz. "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" başlığını taşıyacak ve,

http://www.metu.edu.tr/home/www21/sosyalbilim/genel/html

adresinden erişilebilecek olan bu sayfa, beşeri bilimler alanının sorgulanmasına dönük bu tartışmayı besleyebileceği gibi, sözünü ettiğimiz iletişim sıkıntısının aşılmasına da katkı sağlayabilir.

Geliştirilmesinde fayda olan bir ortak çalışma biçimi, dar grupların oluşturacağı, özgül konulara odaklanan atölye çalışmaları/tartışmaları olabilir. Buralardan çıkacak sonuçlar daha geniş tartışmaya ve paylaşıma açılabilir. Bu grup çalışmalarının, farklı üniversite camiaları yanında, öğrenci, üniversite-dışı araştırmacı, öğrenci, okur, politik aktivist vb. bileşenleri bir araya getirmesi; ve mesleki anlamda akademik olmayan kaygılarla –belki de daha çok entelektüel ve politik kaygılarla– yürütülmesi ufuk açıcı olabilecektir.

Dergiler olarak, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu'ndan, salt içeriğinden değil, biçiminden ve "havasından" da bir şey öğrenmiş olmayı umuyoruz.

Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildiri Özetleri

Hazırlayanlar:
Bağış Erten, Kaya Şahin, Kerem Ünüvar

1. Oturum:
Sosyal Bilimlerin Farklı Önkabulleri

Sosyal bilimleri oluşturan disiplinler ortak önkabullerden mi yola çıkıyor? Bugünkü sosyal bilim pratiği her disiplinin kendine özgü önkabulleri olduğunu, özellikle farklı bir insan modeli benimsediğini gösteriyor. Böylece sadece ortaya atılan kuramların evrensellik iddiası geçerliliğini yitirmekle kalmıyor, aynı zamanda disiplinlerarası bir sosyal bilim projesi için de önemli güçlükler ortaya çıkıyor. Dolayısıyla sosyal bilimler tüm önkabullerini, insan doğası, öznellik ve bilinç anlayışlarını sorgulamak zorunda. Böyle bir sorgulama sosyal bilimin içinden yapılabilir mi? Yoksa bir üst-dil, hatta bir sosyal bilim felsefesi bu sorgulama için zorunlu mudur?

İlk konuşmacı **Doğan Özlem**, evrensellik fikrini eleştirerek sözlerine başladı. Özlem, evrenselin/tümelin zihnen tanınan bir idea olduğunu; felsefe ve bilimler tarihi evrensel doğrultuda işlese de, bir fikir olarak "evrensel"i kabul etmenin, onun gerçekte var olduğu anlamına gelmediğini öne sürdü. Özlem'e göre, sosyal bilim terimi pozitiyist, mekanist, determinist bir anlayışın terimidir; içinde bir insan modeli barındırdığı için taraf tutar. İnsanın tarihte ve toplumda kendi kendisini yapan bir konumda olduğunu savunan tinbilimleri epistemolojisi, bu çıkmaza bir yanıt olabilir. Buna göre, pozitivist sosyal bilimde, dış dünya ile özne ayrılmıştır; sosyal bilim tarihdışı ve tarihötesi anlamların alanı olarak görülmüştür. Oysa özne, tarih/toplum (yani öznelerarasılık alanı) tarafından belirlenir, onlara eklemlenerek bu alanları genişletir. Bu yüzden özne ile nesne birbirinden ayrı değildir; dolayısıyla özne/nesne ayrımına dayanan sosyal bilimi aşmak gerekir. Nitekim yorumlar-üstü ve yorumlar-dışı bir bilgi olanaksızdır; bilginin yaşamayı aşan bir geçerliliği yoktur. Karmaşık gerçekliğin bilgisi olan tekilciliği ön plana alan, tarihi ve toplumu nedensellikle değil karşılıklı etkileşimle açıklayan yeni bir paradigma gereklidir.

Oturumun ikinci konuşmacısı olan **İlhan Tekeli**, Aydınlanma sonrasında insan modellerinde kendi ilgi alanlarına göre bir seçmeye giden sosyal bilimlerin, indirgemecilik, arıcılık, evrenselcilik gibi risklere girdiklerini, sonuçta da ortaya olası çeşitlemelerden çok, indirgenmiş insan tiplerinin çıktığını anlattı. Halihazırdaki durumdan farklı, daha özgür bir dünya arayışının yeni modeller gerektirdiğini söyleyen Tekeli, determinizm üzerinden değil, olumsallık üzerinden kurulacak bir evrenselcilik iddiasını sürdürmek için "nasıl bir insan tanımı gerekli?" sorusunu sordu. Tekeli'ye göre, çevre/tarihsellik/beden etkileşiminin sonucu olarak insan ancak tarihsel bir model olabilir. Yeni bir model için, sosyal bilimlerin kendi aralarında –bunun politik bir durum olduğunu unutmaksızın– bir müzakereye gidilmesi gerektiğini bir çözüm önerisi olarak ortaya atan Tekeli, bu müzakerenin, teknoloji, insanın sınırları, toplumsal değişimler, özgür ve eşitlikçi bir dünya tasarımı gibi başlıklar çevresinde yapılması gerektiğini belirtti.

Ayşe Öncü, sosyal bilimin işe edebiyat ve felsefeyi, metaforları ve öyküleri dışlayarak başladığını söyledi. Sosyal bilimlerin üzerine kurulduğu

realist epistemolojiyi zorlamanın öneminden söz eden Ayşe Öncü, sosyal bilimin sınırlarını yeniden çizmeye, onu yeni bir zemine oturtmaya dair bir sorunun sorulması gerektiğini öne sürdü. Ayşe Öncü'nün önemli müdahalelerinden biri de, sosyolojinin ürettiği toplum kurgusunun ulus-devlet kurgusuyla bağlantılı olduğu, ilerlemeci düşüncenin miladının ulus-devletin ortaya çıkışı olduğuydu. Ayşe Öncü sosyal bilimleri yeniden açmak için var olan sorunu şimdiden başlayıp sonraya doğru çözmek; kültür kavramını başka bir bağlamda yeniden anlamak; sosyal bilimin nereden konuştuğunu, neye/niçin/kime doğru konuştuğunu yeniden tanımlamak gereğine dikkat çekti.

Falih Koksal, sosyal bilim ile evrim teorisi arasında bir ilişki kurmak gereğinden bahsetti. İnsan yapısı hakkında temel bir veri edinmeden sosyal teoriler kurmanın ideolojik ve sübjektif bir tavır olduğunu söyleyen Koksal, evrimin binlerce yıldır süren etkinliğinin gözardı edilmesinin sosyal bilimler için önemli bir handikap oluşturduğunu söyledi.

Oturumun son konuşmacısı olan **Gürol Irzık, Ayşe Buğra** ile bir süredir çalıştıkları "daha iyi bir yaşam" sorunsalı üzerine söz aldı. Buna göre, hem evrensel hem de tikel olabilecek yeni bir iktisat paradigması aranmalıdır. Bunun için, neoklasik iktisadın dikkate almadığı ihtiyaç kavramını öne çıkarmak gerekir. Önemli olan nokta, insanın potansiyellerini aktüalize edebilmektir. Daha fazla insan olabilmenin koşulu, insanların kapasitelerini uygulayabilmeleridir; böyle bir uygulamanın koşulu ise katılımdır. Kendisi için istenecek biricik amaç, insanın katılım yoluyla gelişip serpilmesidir. Gürol Irzık, temel bir önem atfettiği ihtiyaç kavramını da geniş olarak açıkladı. İhtiyaç bireysel arzulardan, tercihlerden farklı olan, normatif bir kavramdır; bir şeye ihtiyaç duyuluyorsa, onu elde etme hakkı da vardır. Önemli olan nokta, ihtiyaçlar modelinin yerelliğe de izin vermesidir. İhtiyaçlar nesneldir, ancak ihtiyaçların algılanmaları, yorumlanmaları, onlara atfedilen özellikler tarihsel ve toplumsaldır. Üstelik böyle bir anlayıştan yola çıkan bir sosyal bilim, bir topluma nesnel olarak da yaklaşabilir: Farklı toplumları ve dürtüleri değerlendirirken, kapasitelerin gerçekleşmesini, potansiyellerin geliştirilmesini sağlayan bir toplum nesnel olarak daha iyi bir toplumdur. Sosyal bilimler de, insanların ihtiyaçlarını karşılayacak, potansiyellerini gerçekleştirecek daha iyi bir yaşam için çabalamalıdır.

2. Oturum: Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesine Bakış

Türkiye'de sosyal bilimlerin bugününü anlamak için önce geçmişlerine bakmak, sosyal bilimlerin Türkiye'deki özgül tarihini sorunlaştırmak gerekiyor. Bu oturumla, tek tek disiplinlerin ya da bir küme disiplinin kuruluşunu, başlıca sorunsallarını, çözümlerini ve çözümsüzlüklerini tarihselleştirmek amaçlanıyor. Böyle bir tarih kuşkusuz, belli başlı sosyal bilimcilerin biyografilerini ve yapıtlarını, etkin olmuş paradigmaları ve kavramları, tercüme yapıtları ve etkilerini dönemleri içinde ele alma yoluyla ve yine sosyal bilimlerin kurumsal yapılarla ve toplumsal politikalarla ilişkilerini değerlendirme yoluyla kurulabilir.

Buna yardımcı olabilecek araştırmalar kısıtlıdır; ancak yine de bu tarihsel öyküyü kurmak denenebilir, üstelik öykünün eksik kalan parçaları, sosyal bilimciler için bazı yeni çalışma konuları olarak saptanabilir.

Oturumda ilk sözü alan **Zeynep Direk**, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra felsefenin hangi doğrultuda yapılandırıldığını anlattı. Batıcı, ilerlemeci, pozitivist paradigmayı gerçekleştirmeye çalışan Türk felsefe geleneği, bu haliyle felsefeye karşıt bir noktaya yerleşmiştir. Felsefenin ulus-devlet eliyle kurulmaya çalışılması, milliyetçiliğin dili tasfiyesi ve yeni dilin felsefe açısından eksik kalışı gibi noktalar sonuçta Türkiye'de felsefe yapmanın olanaklarını güdükleştirmiştir. Batı felsefesinde dini motiflerin serbestlik kazanması din/devlet ikileminin çözülmesine yardımcı olurken, Türkiye'de dinin felsefe karşısında gerilemeye zorlanması, geçmişin silinip atılmaya çalışılmasının doğurduğu gerilim felsefe üzerinde ağırlığını hep

hissettirmiş, sonuçta kökenlerden sert bir biçimde kopulması, felsefeyi de tarihsizleştirmiştir. Zeynep Direk, Batı düşüncesinin kendisini nasıl kurduğunun sorgulanması ve İslam düşüncesinin felsefeyle olan ilişkisinin ele alınması önerilerinde bulundu. (Bu bildirinin tam metnini *Defter*'in bu sayısında bulabilirsiniz.)

Aynur İlyasoğlu Türkiye'de sosyolojinin nasıl kurulduğuna değindi. Buna göre, Türkiye'de sosyoloji Ziya Gökalp düşüncesi temelinde gelişmiştir; burada, bireyci Prens Sabahattin düşüncesinin neden gelişmediği de önemli bir noktadır. Türk toplumuna ilk kez açılıyormuş gibi gösterilen sosyoloji, toplumsal kalkınma, ahlak gibi konularda bir mobilizasyon aracı, rejimin kendini meşrulaştırmasına hizmet eden bir araç gibi kullanılmıştır. Aynur İlyasoğlu, sosyolojik bilgi üretiminin yalnızca Batı düşüncesinin normları içinde olabileceği fikrini eleştirerek, yaşadığımız ülkeye dair bir bilginin edinileceği yeni bir alan açmak gerektiğini söyledi. İlyasoğlu'nun önemli müdahalesi, ötekilerin dönemselleştirmelerinden ve tarihselleştirmelerinden bağımsızlaşmayı başarabilen bir tavır kurmanın gerekliliğiydi.

Ayşe Durakbaşa da, sosyoloji ders kitaplarının Türkiye'de yeni bir toplum/insan kurulması için bir sosyalizasyon aracı olarak kullanıldıklarından, Durkheim/Gökalp düşüncesinin ideolojik sabitler haline gelen toplum tahayyülleri olduklarından söz etti. Durakbaşa, bir hesaplaşmaya girişmek için en temel çabalardan birinin, bu yazarların kitaplarının ilk çıktıkları dönemden bu yana yarattıkları etkileri, "alımlanmaların tarihini" araştırmak olduğunu söyledi. Ayşe Durakbaşa'nın önemli tespiti, bugün Türkiye'de hakiki bir birey kuramına ihtiyaç olduğuydu. Durakbaşa, sosyolojinin resmi ideolojiden tümüyle kopmasının nasıl sağlanacağı sorusunu ortaya attı.

Adnan Ekşigil geçmiş filozoflara nasıl bakılabileceğini soruşturdu. Türkiye'de İslam'ın bir yanda angaje olmayan antropolojik süper-bilimciler tarafından, öte yanda yargılayıcı, süper-aydınlanmacılar tarafından ele alındığını söyledi. Ekşigil, geçmiş düşünceleri değerlendirirken bir antropolog gibi yaklaşılabileceğini, ancak bu düşüncelerle zaman zaman tartışmaya girmek gerektiğini belirtti. Dolayısıyla, geçmişe bakarken gösterilen tek yanlı tavrın nasıl aşılabileceğine ilişkin önemli ipuçları sundu.

Ünal Nalbantoğlu, öznesiz ve ereksiz bir yapının ayakta durmasının mümkün olmadığını belirterek başladığı konuşmasında, bugünkü sosyal bilimler krizinin görülmemesi durumunda yine nostaljiye düşüleceğini söyledi. Nalbantoğlu'na göre, gereken şey, sosyal bilimler içinde çeşitli alternatiflere elveren bir yolculuğa çıkmaktır. Disiplinlerarasılık salt bir tema etrafında bir araya gelen birkaç bilimin ortak alanı değildir; aksine, önceden hiç kimseye ait olmayan yeni bir nesne oluşturup onun üzerine geçişimli olarak çalışmaktır. Ayrıca, modernin müdahalesi (ve onun getirdiği yavan bilimsel dil) öncesine dönmek gerekir. Nalbantoğlu'nun önemli eleştirisi, halihazırda, akademisyenlerin konularına bir bilgi alanı değil, bir burjuva mülkiyet nesnesi olarak yaklaştıklarıydı; oysa yeni bir bilgi alanı kurmak için, akademisyenlerin verili konumlarını bırakabilmek gibi bir cesaret göstermeleri, yeni bir açılımı bu insani edimle başlatmaları gerekir.

3. Oturum:
"Geçmiş"i Okumak ya da Okuyamamak

Türkiye'de tarih çalışmaları geçmişi aydınlatıp bugüne ışık tutmak ve yarını düzenlemek için mi yapılıyor; yoksa bugünün kutuplaşmalarını, çatışmalarını ve kavgalarını geçmişe teyellemeyi mi amaçlıyor? Neden pek çok Atatürk(ler) var? Abdülhamid "ulu hakan" mı, "kızıl sultan" mı? Şeyh Bedreddin "sosyalist" bir asi miydi, yoksa "feodal" bir soylu muydu?.. Tarihçilerin / tarih araştırıcılarının ideolojik, kültürel ve epistemik biçimlenmeleri (belki de "takıntıları"), "geçmişin bilgisi"ni edinme ve aktarma süreçlerinde ne ölçüde belirleyici olmaktadır; bundan kaçınılabilir mi; tartışma ve eleştirelliğin bu bakımdan önemi nedir? Son olarak, tarih yazarlarının geçmişe ilişkin "okuma"ları, onların bugününe ilişkin, yani "neşet ettikleri" kültür ve düşünce iklimi hakkında ipuçları sağlayabilir mi; bir başka deyişle, tarihsel bilgi metninin analizi veya

yapıbozumu yoluyla, onu üreten (inşa eden) insanı tanıma, onu biçimleyen toplumsal koşullar ve ilişkileri tahayyül etme imkânı bulabilir miyiz?

Tayfun Atay, Şeyh Bedrettin isyanının çeşitli okumalarına geniş örnekler vererek değindi. Atay, tarihsel bir olgunun bugün süregiden bir tartışmaya nasıl dahil edildiğini/edilebileceğini, Şeyh Bedrettin özelinde yazılan tarihin renginin geçmişten ziyade bugünle ilgili olduğunu anlattı. Bugünün bütün kategorileri, önkabulleri, epistemolojisi geçmişe yönelik anlatının içinde yer alır. Bugünün aktörlerinin geçmiş üzerindeki tahakkümünü kaldırmak, "Bir İktidar Söylemi Olarak Tarih" başlıklı bir konuşmaya doğru ilerlemek gerekir.

Oktay Özel, tarihçinin nesnesi ile kurduğu ilişkinin dışarıdan kurulan, soyut bir ilişkinin ötesine geçmesi, yeni bir yolun ve problematiğin aranması gerektiğini söyledi. Tarihçilerin bağlanmalarının, inançlarının tarih bilgisine yansıdığını söyleyen Özel, tarihçilerin öznelerini ve nesnelerini konu etmenin yanı sıra, tarihçinin kendisinin de sorun edilmesini önerdi. Tarihsel bilginin doğası gereği çok sesli, çok renkli ve mutlaklıktan uzak olduğunu belirten Özel, Türkiye'de tarihin bir bilgi alanından çok bir inanç olarak görülmesini eleştirdi.

Gökhan Çetinsaya, Abdülhamit araştırmaları özelinde, akademik tarihçiliğin Türkiye'de resmi ve gayrı resmi tarihler/tarihçilikler arasına sıkıştığından söz etti. 19. yüzyıla ulus-devlet çerçevesinden, tek ulus anlayışından uzaklaşmadan yaklaşmanın sorunlarından söz eden Çetinsaya, sosyal hayatın bileşenlerini (mekân, kadın, çocuk, gündelik hayat, vb.) anlamadan dönemsel çalışmalar yapmanın kısıtlayıcı bir yaklaşım olduğunu belirtti.

Süleyman Seyfi Öğün, tarihi bir "metne sıkıştırmanın" veya bir olgular yığınına indirgemenin kısırlaştırıcılığından söz ederek konuşmasına başladı. Öğün, 18. yüzyılda doğaya, topluma ve politikaya önem verildiğinden, 19. yüzyılda ise tarihin önem kazandığından, bu dönemde tarihin nesneleştirildiğinden bahsetti. Öğün'e göre, 19. yüzyıl tarihin manipüle edildiği bir dönemdir de aynı zamanda. Atatürk ise, bu iki yüzyılda beliren iki tavrın ortasında durmaktadır. Atatürk için tarih, etrafından dolaşılacak bir olgudur. İstenilen şey "sıfır toplamlı bir tarih"tir, köksüz bir insandır. Nitekim, siyasete de kültürsüz, tarihsiz, köksüz olmak gibi özellikler atfedilir. Sonuç ise devletin toplumlaşması, toplumun da devletleşmesi olmuştur. Atatürk, devlet kurucu kimliğiyle, ne kadar anakronik olursa olsun her siyasal ve kültürel referansın içine sızabilmektedir. (Bu bildirinin tam metnini *Defter*'in bu sayısında bulabilirsiniz.)

Nuray Mert, sosyal bilimlerin dine bakışını konu edindi. Mert'e göre, sosyoloji teolojinin yerini almıştır. Tarihi itibarıyla dine karşı olarak tesis edilmeyen sosyoloji, dini anlama gayretine girişmiştir; bu durum ise, dinin bilgi referansı olmaktan çıktığının işaretidir. Din bir evrim modelinin içine yerleştirilmiştir; örneğin antropoloji, ilkel düşünüş biçimlerini açıklayarak dini açıklama yoluna gitmiştir. Nuray Mert daha sonra Türkiye'de geri kalmışlık tartışması yapılırken hep "İslam dünyası/Hıristiyan dünyası" ayrımlarına dayanıldığını söyledi. Türkiye'de de din "ilm-i içtima"nın ışığında açıklanmaya çalışılmıştır. Din hep aşağı bir düşünce tarzı olarak görülmüştür. Din düşmanlığı ile halk düşmanlığı birleşmiştir. Mert'in ortaya attığı önemli bir soru da şuydu: "Madem din aşağı bir düşünce tarzıdır, o zaman neden ortada bir inançsızlık sosyolojisi yoktur?"

4. Oturum:
Sosyal Bilimlerin Göremediği

Toplumu, siyasayı, "insanı" açıklamak, sorunsallar kurmak niyetiyle yola çıkan bir bilme biçimi, bir disiplin, nasıl birtakım sınırlar içine sıkışabiliyor, kendi bilgisinin etkinlik alanının gidebileceği, ulaşabileceği yeri nasıl bu sınırlara indirgeyebiliyor? Bir içe kapanmadan, bu içe kapanmanın olası nedenlerinden ve aldığı biçimlerden, dolayısıyla bir görmeme ve dışlama halinden mi söz etmeliyiz?
Sosyal bilimler kendini kapattığı alanlardan ne tür yardımlar alabilir?

İlk konuşmacı **Ali Akay**, plastik sanatlar ve sosyal bilimler ilişkisinde önemli olan noktalardan birisinin, disiplinlerarasılığın taşıdığı "arada olma hali"ni aşıp bir tür disiplinleraşırılığa varmak olduğunu belirterek söze başladı. Sosyal bilim veya doğa bilimi pratiğiyle uğraşan kişilerin sanatlarla kurdukları ilişkileri örneklerle anlatan Ali Akay, bir açılım önerisi olarak, disiplinlerin kendi alanlarını terkederek yeni alanlar kurmaya çalışmaları gerektiğini söyledi.

Edebiyatın olanakları üzerine söz alan **Duygu Koksal**, edebiyatın gerçek gücünün sosyal bilimin kıyısında durmasından geldiğini söyledi. Edebiyatın hem kesin doğrular saptayan, hem de daha doğru/daha az doğru gibi bir sınıflandırmaya giden iki farklı bilgi türünü de içerebileceğini söyleyen Koksal, bu imkânın altını çizdi. Edebiyat, üçüncü bir alan açarak gerçeklik ve kurmaca karşıtlığını aşma olanağı taşır. Tarihten daha kapsamlı, felsefeden daha somut olabilir.

Melih Baş, konuşma süresini ekoloji tartışmasına ayırdı. Akademinin ekolojiyi göz ardı ettiğini belirten Melih Baş, "bir uzlaşma modeli olarak ekoloji" anlayışını eleştirdi. Sınırsızlaştırılan, türetilmiş isteklerin birer kurgudan ibaret olduklarına değindi. Melih Baş, bir tüketim etkinliğine indirgenen, Birleşmiş Milletler'in insani gelişme göstergeleriyle açıklanan yaşam kalitesi kavramının hakiki bir "kaliteye", insani gelişimin gerçekleştirilmesine dayanması gerektiğini savundu.

Hüsamettin Arslan, sözlerine gelenek kavramını tartışarak başladı; geleneği düşünce geliştirmenin temeli olarak, aklın kurallarından daha esnek, yaşanmış, elenmiş bir şey olarak ele aldı. Arslan, göze dayalı bir uygarlık olan modernliğin teknolojizmine karşı, öznenin iradesinin yorumda bulunabileceği bir mesafe taşıyan kulak/ses ilişkisini ön plana koydu. Rölativizmden kaçışın despotizme götüreceğine dikkat çeken Hüsamettin Arslan, ampirisizm ve rasyonalizmin katılığına karşı sözün/sesin belirsizliğini savundu.

Bu oturumda son konuşmayı yapan **Ulus Baker**, toplumsal tipin sosyal bilimlerden silinişini anlatarak söze başladı. Edebiyat ve sosyal bilimler, geçmiş dönemlerde insanı bir toplumsal tip olarak göstermeyi başarıyordu. Örneğin proletarya, iktisadın kavramsal mekanizmasının bir parçası değil, canlı bir toplumsal tip olarak var oluyordu. Ancak sosyal bilimlere ideal tiplerin girişiyle birlikte, toplumsal tipin taşıdığı canlılık tümüyle ortadan kalktı. Giderek, bilginin yerine bir yöntem ikâme edildi. Ulus Baker'in son derece önemli katkısı ise, metinlerin olduğu ama insanların belirmedikleri büyük anlatılarda, metin ortaya çıkmadan önce var olan sesin nerede olduğunun aranması gerektiği düşüncesiydi.

5. Oturum:
Sosyal Bilimler Ne İçindir?

Sosyal bilimlerin "anlamı" veya "ereksselliği", varlığıyla ve yokluğuyla, sorgulanmayı gerektiriyor. Sosyal bilimlerin pozitivist ve bilimci geleneğinin hakim kıldığı anlam ve ereksellik anlayışı ikna ediciliğini yitirdi. Peki, bu durumda sosyal bilimler pratiğine herhangi bir anlam, bir erek yüklenemez mi, yüklenmemeli mi? "Eski" anlam çerçevesinden farklı bir anlam yüklenecekse, bu nasıl bir şey olabilir? Bir toplumsal faaliyet olarak sosyal bilimler eninde sonunda –mesleki deformasyonun da ötesinde– bir meslekten / işten mi ibaret? Yoksa bu faaliyet, insani praksise özgü bir değerle yüklü mü? Anti-entelektüalizme prim vermeden, tabu yıkıcılığın sarhoşluğuyla yetinmeden, bilimciliği eleştirerek bu tartışmayı geliştirebiliriz. Öte yandan salt "teorik teori"yle değil, sosyal bilimlerin üretildiği ortamların, kurumların, mekânların, sosyal bilimler kültürünün (ve altkültürlerinin) bir tür antropolojisini de yapmalıyız ki, sezinlediğimiz zaafları hem eğlenceli hem de verimli bir özeleştiriye vardırabilelim.

İlk olarak **Kaya Şahin**, sosyal bilimler öğrenciliği üzerine konuştu. Akademinin Türkiye'nin dışında yer alan, fildişi bir kule olmadığını belirterek, akademinin halihazırdaki durumuna dair tartışmanın Türkiye üzerine olan tartışmadan ayrılamayacağını söyledi. Akademide öğrenciler ile

akademisyenler arasında, sosyal bilim eğitimini sorgulayıcı bir etkinlik ve karşılıklı bir tartışma olmaktan çıkaran sessiz bir uzlaşma olduğundan söz eden Şahin, sosyal bilim pratiğinin gündelik yaşamla ilişkilendirilmesini savundu.

Tanıl Bora, Türkiye'de sosyal bilimlerin durumuna, dergicilik pratiği açısından baktı. Bora, amaçların ve "tasalar"ın aleyhine işlediklerini söylediği yabancılaşma alâmetlerinden söz etti. Bu alâmetlerin belki de en önemlisi *sorusuz yazmak*, yani niçin yazıldığı belirsiz, hiçbir kaygı içermeyen yazılar. Bir soru, bir "dert" taşımayan yazıların yanında, alıntılarla ve referanslarla doldurulmuş, yazanın "sesinin" kesinlikle belirmediği, bir konu üzerine yazılan yapıtların bir taraması biçimindeki yazılar da, üretim kısırlığının başka bir işareti. Tanıl Bora'nın dikkat çektiği önemli bir başka sorun da "yerli" malzemeden uzaklaşılması, yaşadığımız ülkenin gerçekliğinin yalnızca kimi teorik çerçevelerin ispatında örnek olarak kullanılan, indirgenmiş bilgi kırıntıları halinde sunulması oldu. Bu durum, yaşadıkları yerle bağlantılarını ihmal eden sosyal bilimcinin sorumluluğuna halel getiren bir olgu. Tanıl Bora'nın önemli değinmelerinden biri de dil meselesiydi. İngilizce'nin tek geçer akçe gibi göründüğü bir ortamda, kendi dilinde üretim yapmanın sosyal bilimci sorumluluğuyla gerçekten de yakın bir ilişkisi var. Tanıl Bora'nın bir tespiti de, Türkçe yazılan akademik metinlerin taşıdıkları kuruluk, gayrı edebi denebilecek olan tarz. Bora, kendi dilimizde akademik bir metin üretirken, bu dilin tüm anlatım olanaklarından, "güzelliğinden" yararlanmaya çalışmak gerektiğini belirtti.

Ahmet Çiğdem, eleştirel teori ve akademi üzerine söz aldı. İnsanoğlunun bir şeyleri değiştirmek için özgül ve özgür araçlara ihtiyaç duyduğunu söyleyen Çiğdem, sosyolojinin teorik nesnesinin toplumla özdeşleştirilmesini eleştirdi. Her teorinin bir önyargı içerdiğini ve doğa üzerinde tahakküm amacı taşıdığını söyleyen Çiğdem, bu nedenle her teorinin aslında praksise ilişkin olduğunu öne sürdü. Ahmet Çiğdem, hiçbir adlandırmanın masum olamayacağına dikkat çekerek, toplumun bir yapı değil, bir süreç olarak algılanmasını önerdi.

Ferda Keskin, insan bilimlerinin bir telosunun olup olmadığını sorguladığı konuşmasında, telosun bir erek, bir amaç olarak alınması durumunda, insan bilimlerinin bir telosa sahip olduğunu söyledi. Ancak bu telos, önsel bir kavramsallaştırma, bir dayatma değildir. İnsan bilimleri bir durma noktası tasarlamamalı, düzçizgisel bir mantık içinde görülmemelidir. İnsan bilimlerinin anlamlandırma çabaları içinde bir hiyerarşi olduğunu iddia etmek olanaksızdır. Ferda Keskin insan bilimlerinin nesneleştirici olmaktan vazgeçmelerini, yansımalı olmalarını, yani pratik içindeki uygulamalarını, nasıl ortaya çıktıklarını sürekli sorgulamalarını önerdi. İnsan bilimlerinin, daha iyi bir yaşamı dert edinme anlamında bir telosları vardır elbette, ancak bu telos bir zorunluluk değil, bir tercih meselesidir.

Ömer Laçiner konuşmasına, modern zamanlarda bilim iddiasının bilgi nesnesine müdahaleyi içerdiğini, yalnızca anlamakla kalmadığını vurgulayarak başladı. Müdahale etmek, bir şeyleri değiştirmeyi ve yeniden kurmayı da içeriyordu; bu yüzden, temel referans felsefeden ekonomi politiğe, yani toplumu değiştirmenin imkânlarını aramaya doğru kaydı. Herhangi bir siyasal tavır, ekonomi politiği referans gösterdiği ölçüde meşruydu. Ancak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, siyaset kendisini amaçta değil temsiliyette bulan, "aracı" bir etkinlik haline geldi, siyasal partilerin yapısı da bu noktaya doğru evrildi. 1968, belki de Aydınlanma düşüncesinin dünyayı ve toplumu değiştirmeye ilişkin son atılımıydı. 1980'lerden sonra ise, bir temsilden ziyade, kişinin kendisini temsil etmesi yaşanmaya başladı. Böyle bir faaliyet belli bir kesimi temsil etmeye çalışmaktan, ya da siyasetin kendi kendisini temsil etmeye çalışmasından çok daha az efor gerektiriyordu. Medya da bu temsilin bir ikâmesine dönüştü. Böylece vahim bir temsil krizi ortaya çıktı.

6. Oturum:
Disiplinlerin Sınırında:
Disiplinlerarasılık, Bilgi ve Fark

Disiplin kavramı ve disiplinler arasındaki ilişkiler (etkileşimler veya eleştiriler) nasıl

yeniden düşünülebilir, disiplinler-arasılık nedir? Heterojenlik ve fark üzerine yapılan vurgu Batı'nın merkezde olmadığını mı ilan ediyor? Bu eleştiriler evrenselliğin mümkün olmadığını mı iddia ediyor? Yeni bir evrensellik olabilir mi, yoksa bu ancak varolan evrenselliğin yenilenmesi mi olur? Sosyal bilimlerin bir bütünlüğü, örneğin hepsini kucaklayan bilimsel veya felsefi ilkeler var mıdır, olmalı mıdır, olmamalı mıdır? Bilgi öznesinin toplumsal-kültürel kaydını veya konumunu (kadın, erkek, siyah, Avrupalı, Müslüman, vb.) öne çıkarmak yeterli midir? Eğer bu yeterli değilse, ne yapmalıdır? İster fark ve çoğulluk ister evrensellik ve bütünlük adına olsun, basitçe kutlayıcı değil eleştirel, yeniden kapamak üzere açan değil, yapısal olarak açık tutan bilgi biçimleri nasıl üretilebilir?

Oturumun ilk konuşmacıları, **Haldun Gülalp** ve **Dilek Barlas**, evrensellik iddiası güden bir bilginin, kendi şemasına uymayan farkları kaçınılmaz olarak yok sayacağından söz ettiler. Üçüncü Dünya ülkelerinde bilginin Batı'dan alınan modellerle yapılmasını eleştirdiler.

Nilüfer Göle, Batı-dışı bir modernliğin olanaklılığını soruşturduğu konuşmasında, evrenselci, pozitivist, mekanik, tekçi, Avrupa-merkezci yönelimleri eleştirdi. Göle'ye göre sosyal bilimleri açmak, ancak Batı-dışı toplumlarda olanaklıdır; bunun için de sosyal bilimleri coğrafileştirmek, tarihselleştirmek gerekir. Modernliği de Batı-dışı toplumların aynasında görmelidir. Batı-dışı toplumlar arasında kurulacak yatay ilişkiler, sosyal bilimleri açmak için önemlidir. Batı-dışı toplumlar, Batı'ya göre asimetrik, akordsuz ve zamansız bir yapıya sahiptirler. Bu yapının ortaya çıkardığı parçalanmış fenomenleri karşılayabilmek, ancak fotoğraf kareleri gibi parçalanmış bir bilgiyle mümkündür.

Meyda Yeğenoğlu, disiplinlerin moderniteyle birlikte ortaya çıktıklarına ve kendi içlerinde bir işbölümü, bir sansür yarattıklarına değindi. Kendilerini evrensel bilginin aracı olarak tanımlayan disiplinler, bu biçimleriyle yeterince "politik"tirler. Disiplinlerin tekilliğini sorgulamak için ortaya çıkan disiplinlerarasılık-kültürel fark gibi kavramlar da, liberallerin entegrasyon politikaları tarafından metalaştırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ulus-devletlerin sınırları göçmenler için ne anlama geliyorsa, disiplinlerin sınırları da yeni anlama biçimleri için aynı şeyi ifade eder.

Mahmut Mutman, bilginin tanımı itibarıyla farkı, başkalığı aynılığa tercüme ettiğini söyledi. Hâkim bilgi anlayışı bu dolayım üzerinden genelleşir. Ancak kaçınılmaz olarak eylem-söylem arasındaki, kapatılması mümkün olmayan aralıkla karşılaşır, yani kendi sınırlılığıyla yüzleşmek zorunda kalır. Sistemi aşmak üzere yola çıkan eleştirilerin de, sistemin içerme kapasitesini sürekli göz önünde bulundurmaları gerekir.

Son konuşmacı **Necdet Teymur**, mekânın sosyal bilimler tarafından ötekileştirilmesinin, sosyal bilimler açısından en önemli handikaplardan biri olduğundan söz etti. Mekânı toplumsal, toplumu da mekânsal bir olgu olarak ele almak gerekir. Sosyal bilimleri açabilmek için, kurulu disiplinlerin dışında kalanların/bırakılanların yeni bir bilme alanı oluşturmaya doğru gitmeleri gerekir. Hiçbir disipline sığmayan kavramlardan (örneğin mekândan), disiplinlerin yok saydıkları kavramlardan hareketle, bugüne değin üzerlerinden atlanan konuları kapsayan yeni bir anlayış kurmak gereklidir.

"Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" Üzerine

Kaya Şahin

"Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" başlıklı sempozyum üzerine, tartışma oturumunda gelen kimi eleştirilere karşı söylenebilecek ilk şey, sempozyumun tek başına sosyal bilimleri açmak gibi bir iddia taşımadığıydı. Sosyal bilimleri açmanın ne denli kapsamlı bir proje olduğu, ne denli emek gerektirdiği düşünülürse –ki bu emeklerin boşa gitmesi gibi bir risk de var–, tek bir sempozyumla böyle bir iş başarmak gibi bir iddia, sıkıntısını çektiğimiz indirgemeciliğin ve hamasetin bir başka örneği olurdu zaten. Amaç, Türkiye'de sosyal bilimlerin durumuna ilişkin bir ayna görüntüsü yakalayabilmek, ya da en azından akademi içindeki belli tartışmaları ortaya getirebilmekti. Sosyal bilimleri açmaya "devam etmek" isteyenler, bu işi uzun bir sürecin parçası olarak görenler için bir veri toplamı, belki de bir ilk adım karşımızdaki.

Sempozyumda pek çok akademisyenin benzer kaygıları taşıdıkları, benzer sorular sordukları görüldü. Örneğin, pozitivizm eleştirisi, ya da neo-klasik iktisat eleştirisi yaygın olarak paylaşılan temalardı. Bu evrensel paradigmaların Türkiye özelinde aldıkları biçimlerden de söz edildi; Türkiye'de felsefe, sosyoloji disiplinlerinin kuruluşu, tarihçiliğin işleyişi gibi tartışmalarda, Türkiye'de ortada duran bilgi kısırlığından, bir görememe halinden dem vuruldu. Önemli bir başka nokta, disiplinlerarasılık gibi son zamanlarda revaçta olan, pek çok şeyin çözümü olarak görülen bir yönteme getirilen eleştirilerdi. Bunun yerine, bir cesaret edimi olarak, halihazırdaki disiplinlerin bir kenara bırakılmaları, yeni bilgi alanlarına, yeni nesnelere doğru yönelinmesi gerektiği savunuldu. Sosyal bilimlerin içinde bulunduğu krize dair ilginç bir saptamaydı bu.

Kısacası sempozyum akademide biriken eleştirelliği gözler önüne serdi; hemen hemen tüm konuşmalar, bir eleştiri temelinde biçimlendi. Eskinin paradigmaları, mekanist olmaları, evrensellik adına yaptıkları indirgemecilik gibi nitelikleriyle eleştirildi; gerçekten de bu paradigmaların bir iktidar aygıtının işletilmesinde, toplumların totaliter biçimlerle yukarıdan aşağıya rasyonelleştirilmesinde, farklılıkların yok sayılmasında kullanıldıklarını biliyoruz. Bu anlamda eskinin baskıcı paradigmasını eleştiren akademisyenlerin, daha özgürleştirici, daha "anlayışlı" bir bakış geliştirecekleri umulur. Nitekim sempozyumda sosyal bilimleri daha iyi bir yaşam kurmakta kullanmak gibi bir eğilim de belirdi.

Akademisyenlerin birbirlerine yakın noktalardan konuştuklarını, benzer "dertleri" ortaya döktüklerini belirtmiştik. Sempozyumun en olumlu özelliklerinden biri, verdiği görüntünün içinde bu benzeşmeyi, daha doğrusu bu ortaklaşmayı yansıtmasıydı. Bu görünüm, gelecekte, daha iyi bir yaşam ve daha iyi bir sosyal bilim adına kurulacak ortak bir iletişim alanına dair bir başlangıç belki; izleyiciler ve konuşmacılar, farklı disiplinlerden gelen insanlar, birbirlerinden haberdar oldular böylece. Gözümüzün önünde bu bilgi dururken, kişiler arasındaki ortak noktalar bilinirken, bundan sonra sosyal bilim alanında bir işbirliğine gitmek gibi bir imkânın doğduğu, en azından sempozyumda sabitlenen görüntüyü göz ardı etmenin zor olduğu söylenebilir.

Disiplinleraşırı, disiplinlerötesi, disiplinlerdışı bir etkinlik, parçalı bir bilgi kurma çabası, hem evrensel hem de tikel olan bir anlayış geliştirmek gibi öneriler son derece önemliydi. Ancak bu öneriler, iyi öneriler olmanın, en sonunda bir körlüğü aşmış olmanın ötesinde, ileride gerçekleştirilmeleri gereken şeylere işaret ediyorlar; dolayısıyla, iyi bir düşünceye rastlamış olmanın hazzıyla algılanıp sonra da unutulamayacak kadar önemliler. Bize rahatsızlık veren yaklaşımların dışına çıkmak için, bütün bu önerileri aklımızda

tutarak, ortak bir eylemlilik yaratmamız gerekiyor. Sempozyum bu eylemliliğe dair bir ilk denemeydi. Bir şeyin daha altını çizmeliyim: Bu ortak eylemlilik, etik bir seçimle girişilecek bir çaba. Sempozyuma katılan herkesin, orada bir imkân ya da bir kısırlık olarak gördükleri şeyin takibini yapmaları gerekiyor. Bu takipçilik, heyecandan çok inatçılık, tutku gerektiren bir süreç. Düşkırıklıklarının, bıkkınlıkların yaşanacağı kesin. Ama, madem sosyal bilimleri açmayı denemek (belki de "sosyal bilimi" ortadan kaldırmak) için bir kez yola çıkıldı...

"Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" ve Sempozyum Üzerine

BÜ Sosyal Bilimler Kulübü'nden
Berk Balçık, Ceren Belge, Didem Danış, Başak Tuğ

Sosyal bilimleri yeniden düşünmek... Ağza alınması zor ve bir kere söylendikten sonra insanın huzurunu kaçıran bir çaba söz konusu olan. Kendisine sağlam temeller oluşturmuş ve kemikleşmiş bir yapıyı, yani kurumsallaşmış bir paradigmayı sorgulamanın güçlükleri bir yana, kendisine sosyal bilimci diyen bir insanın üzerinde oturduğu koltuğu ters yüz etmesini, bunu yapmasa bile, en azından arkasına dönüp koltuğun rahatlığını bir kez daha kontrol etmesini gerektirecek bir huzursuzluğu içeriyor. Bu bağlamda, Türkiye'de sosyal bilimler alanında bilgi üretimine katkıda bulunan kurumlar olan *Defter* ve *Toplum ve Bilim* dergilerinin "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" başlığı altında bir sempozyum düzenleyerek bu huzursuzluğu paylaşılabilir kılmasının önemi yadsınmamalı. Sempozyumdaki yüksek katılım ve aynı orandaki yüksek beklentiler bu huzursuzluk yaratma çabasının başarılı olduğunun göstergeleri.

Buna rağmen, sosyal bilimlerin yeniden daha kapsamlı bir şekilde düşünülebilmesi amacıyla sempozyumun fazla geniş bir konu yelpazesi içerme çabası, sempozyum öncesi sunuş yapanların gerçekleştirecekleri varsayılan atölye çalışmalarının eksikliği dolayısıyla bazı katılımcıların birbirlerinin sunuşlarından habersiz oluşu, ve aşağıda söz edeceğimiz diğer sebepler yüzünden, organizasyonu gerçekleştiren grubun bütün iyi niyetli girişimlerine rağmen, söz konusu huzursuzluğun yeterince yaşanamadığını düşünüyoruz. Burada huzursuzluktan kastettiğimiz şey, aslında insani bir rahatsızlık. Bu rahatsızlık birbiriyle iç içe geçmiş iki şekilde hayat bulabilir. Birincisi, sosyal bilimlerin hareket noktası olan "insan" kavramının yeniden düşünülmesi yoluyla, sosyal bilimlerin nesnellik, evrensellik gibi içkin varsayımlarının sorgulanması. Sosyal bilimlerde nesnellik ve evrensellik gibi kavramların sorunsallaştırılması aslında çok yeni değil. Dolayısıyla, bugün sosyal bilimleri yeniden düşünürken bu soruları neden tekrar tekrar sorduğumuzun, cevaplarını hangi alanlarda aradığımızın ve ne tür kaygılarla yola çıktığımızın önemli olduğunu düşünüyoruz. Gürol Irzık ve Ayşe Buğra'nın yeni bir insan doğası tasviriyle yaptığı "İnsan Doğası ve Sosyal Bilimler" ve İlhan Tekeli'nin farklı disiplinlerin farklı insan modellerini konu alan ve insan tanımlarını sorunsallaştıran "Disiplinler ve Farklı İnsan Modelleri" başlıklı sunuşları sosyal bilimlerin unutulmaya yüz tutmuş, dolayısıyla da bu tür bir yeniden düşünme açısından bu sempozyumun başlığı altında yer almayı hak eden konuşmalardı diye düşünüyoruz.

Bu tür bir çabanın, yani "insan" kavramını yeniden düşünme çabasının, naif bir biçimde "sosyal bilimlerde insani rahatsızlık" diye adlandırabileceğimiz sorgulamanın ikinci şekliyle bağlantılarını görmek mümkün. Bu ikinci şekil, belki de sosyal bilimin değil de sosyal bilimcinin özne olarak konumlanışını, yani koltuk sahibi olarak bilgi ürettiği alanın içindeki konumlanışını, o bilgiyle ilişkisini sorgulamaktan geçiyor. Bilginin kim adına, ne için, kime sunulmak üzere üretildiğine dair, gerek kullanılan metodun gerek inceleme alanının iktidar ile ilişkilerine dair kafa yormak gibi süreçlerin "insan" olmaya ilişkin çok temel rahatsızlıkları ve sosyal bilimcinin kendisinden yola çıktığı samimi bir yeniden düşünmeyi

içermesi gerektiği kanısındayız. Hele ki "Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek" başlıklı bir sempozyumda konuşmaya ya da tartışmaya gelmiş ve bu konuda rahatsızlıkları olduğu varsayılan sosyal bilimcilerin... Ayrıca Gulbenkian Komisyonu raporunda belirtildiği gibi sosyal bilimlerin sorunlarının hayat bulduğu alanların asıl olarak yapılar ve kurumlar olduğu bu kadar açıkken –ki Türkiye için çok daha geçerli bu tespit– sosyal bilimlerin öğretilmesine dair (öğrenilmesine dair Kaya Şahin bir sunuş yapmıştı), söz konusu sosyal bilimcilerin öğretme kavramı üzerine ne düşündükleri, ne kadar eşitlikçi ve özgürlükçü bir ortam yaratmaya çalıştıkları, öğrenenlerin kendi sözlerini üretmeleri için kapıların ne kadar açık tutulduğu konusunda da bir kendi üzerine düşünme yaşanmış, aktarılmış ve paylaşılmış olmalıydı. Bu noktada, sempozyuma katılan sosyal bilimcilerin çoğunun, başkalarının koltukları arkasına saklanmaları ya da büyük teorilerden bahsederek kendileri ile yaptıkları iş arasına sanal bir mesafe koymaları, yani kendi konumlanışlarını sorgulamama kolaycılığına düşmeleri, beklentilerimizi karşılamaktan çok uzaktı.

Sempozyumu tartışırken sık sık takıldığımız bir konu da sosyal bilim yaparken amacımızın ne olduğuydu. Bütün sosyal bilimciler için tek bir amaç belirlemeye kendimizi yetkili görmesek de, bu soruyu, en azından yeniden düşünmek üzere sempozyuma katılan sosyal bilimcilerin dile getirmelerinin ve kendilerine sormalarının önemli olduğu kanısındayız. Ferda Keskin'in sosyal bilimlerin telosu olması gerektiğini düşünmenin siyasal bir tercih olduğunu, sosyal bilimcinin konumunun esasında siyasal bir konumlanış olduğunu belirtmesinin, Gürol Irzık'ın "daha iyi bir yaşam ideali" olarak tanımladığı bu telosun, İlhan Tekeli'nin ve Ayşe Buğra'nın ağızlarında "bir sosyal bilimci olarak sorumluluğum var" şeklinde dile gelen samimi kaygıların böyle bir rahatsızlığı dile getirmek üzere atılan adımlar olduğunu düşünüyoruz.

Sempozyumun sonunda yapılan forumda gereksiz ve abartılı bir hassasiyetle üzerinde durulan "heyecan" önerisini de belki yeniden düşünmek gerekiyor. Burada kastedilen, sosyal bilimcinin araştırdığı konuya duyduğu naif bir heyecan, sevgi veya romantik bir özveri duygusu değildir. Bir bakıma, sosyal bilimci derdi olan insandır. Elbette burada kişisel bir dert veya sosyal bilimcinin sahip çıkması gereken bir davadan söz etmiyoruz; çözümlenememiş bir konu, hayata dair sosyal bilimlerin henüz göremediği tuhaflıklar gibi "akademik" dertler de olabilir. Sempozyumda sık sık dile gelen "sosyal bilimler artık sesini yitirdi" cümlesini bu bağlama oturtmak istiyoruz. Eleştirdiğimiz, herhangi bir şeyi bir daha düşünmeyi gerektirmeyecek kadar profesyonelleşmiş ve jargonlaşmış bir dilin yeniden üretilmesinden ibaret bir referanslar dizisi haline gelen sosyal bilim tarzı. Bu durumda akademisyen bir tür dersini iyi çalışmış öğrenci haline geliyor ve metinler-arasılık da makaleler-arasılık haline geliyor. Tanıl Bora'nın da dediği gibi, bu bir kalitesizlik sorunu değil. Heyecan kelimesini bu bağlamda düşünmek, tartışmayı kitlenip kalmaktan kurtarmak açısından daha anlamlı olacaktır.

Fakat tüm bu söylediklerimize rağmen, bir sempozyuma çok fazla anlamlar yüklemenin ve yaşanan hayal kırıklığı sonucunda da sosyal bilimlere, sosyal bilimcilere ve yeniden düşünme çabasına küsmenin diğer bir tembellik biçimi olduğunun farkındayız. Bu sebeple, öğrenciler olarak, geldiğimiz yerden görebildiğimiz eksikliklerin saptanması yoluyla yeni çalışmalara girişilmesinin bir ileri aşamaya geçmek açısından yararlı olacağını düşünüyoruz. Amerika ve Avrupa'daki sosyal bilimcilerin gelişimini ve bu gelişim çizgisi ekseninde ortaya çıkan felsefi tartışmaları incelemiş ve bu çizginin belli bir tarihsel anında ortaya çıkan yapısal sorunlara öneriler getirmiş olan Gulbenkian Komisyonu Raporu üzerinden Türkiye'deki sosyal bilimleri düşünmek ya da yeniden düşünmek ancak bir noktaya kadar mümkündür. Raporun heyecanını ve tarzını akılda tutarak, soruyu farklı bir biçimde ortaya koyabilmemiz gerekiyor. Yani sosyal bilimlerin gelişim çizgisinin Türkiye'de nasıl bir yol izlediğini, hangi aşamalardan geçtiğini, hangi felsefi tartışmaların yaratıldığını ya da hangilerine angaje olunduğunu izleyebilmek ve yapısal sorunlara sosyal bilimlerin önünü açıcı çözüm önerileri getirebilmek için öncelikle *Türkiye'de sosyal bilimlerin haritasının çıkarılması* gerekmektedir. 1997 Mayı-

sı'nda Boğaziçi Üniversitesi'nde yapılan iki günlük sosyal bilimler toplantılarının ikincisinin de başlığı olan bu öneri, Batı ile bağların koparılması ve özümüze dönülmesi anlamında üçüncü dünyacılık tarzında bir çağrı değil elbette. Böyle bir çalışma, vakti zamanında çizilmiş sınırlar içinde yapılanmış ve kurumsallaşmış sosyal bilimlerimizin batımızdaki örneklerine göre nasıl konumlandığını da ortaya çıkarmaya yönelik olacaktır. Örneğin sempozyumda ve komisyon raporunda tartışılan disiplinlerarasılık kavramının, Türkiye'de ilgili disiplinlerin farklı üniversitelerde nasıl kurumsallaştığını bilmezken, içimize sindirerek tartışabilir miyiz? Ya da "Sosyal Bilimlerin Göremediği" başlığı altında gerçekleşen oturumda, neden Türkiye'de en görülmez konu olan Kürt sorunu, İsmail Beşikçi'nin araştırmaları yüzünden onlarca sene hapis cezasına çarptırılmış olması gibi meselelerin tartışılmamış olduğunu, soyut olarak tanımlanmış bir sosyal bilimlerin değil de, Türkiye'deki sosyal bilimlerin neleri görüp gör(e)mediği üzerinden tartışacak bir platforma oturtamıyoruz? Aynı şekilde Ömer Laçiner'in Türkiye'deki siyaset üzerine yaptığı tespitlerde olduğu gibi, neden siyasetin hâlâ sadece partiler üzerinden düşünülmesi ve sosyal bilimler ile ilişkisinin gözardı edilmesi gibi engelleri aşamadığımızı aslında, Türkiye'de sosyal bilimler ile siyasal alan arasındaki buhranlı ilişkinin tarihsel boyutlarında aramamız gerekiyor. Sosyal bilimler üzerine sarfedilen sözlerin, Türkiye'deki tarihsel gerçekliklerden kopuk ya da habersiz oluşu üzerine birçok örnek verilebilir. Önemli olan sosyal bilimleri yeniden düşünme çabasının Türkiye'de sosyal bilimler haritası çıkarılmadan eksik ve hatta hatalı kalabileceğini görmek.

Türkiye'de sosyal bilimlerin haritasının çıkarılması çalışmasını sempozyumun forum kısmında yapılması beklenen önerilerden biri olarak sunuyoruz. Çünkü sosyal bilimleri yeniden düşünme işine soyunmuş bir çalışmanın öneri sunabildiği takdirde açıcı olabileceğine inanıyoruz. Ayrıca böyle bir çalışmanın kendisi sosyal bilimleri açmak adına anlamlı bir adım olacaktır. Bu tür bir çalışma yoluyla, İlhan Tekeli'nin önemle vurguladığı toplumsalın bilgisini edinmeye çalışan insanlar arasındaki yatay ilişkilerin geliştirilmesi, akademisyenlerin birbirlerinin makalelerini okuyup, Türkiye'de sosyal bilimler dünyasında neler olup bittiğinden haberdar olmaları, birbirleriyle ortak çalışmalar içinde yer almaları ve Tanıl Bora'nın üzerinde durduğu gibi dergiler ve yayınevleri aracılığıyla sosyal bilimler alanında daha fazla yayın vererek Türkiye'de sosyal bilimlerin dilini oluşturmak gibi öneriler, bu tür bir çalışma yoluyla hayata geçirilebilir.

Bu yazı, koltuklarından doğrulup sosyal bilimleri samimi ve insani bir kaygıyla yeniden düşünmek isteyenlere Türkiye'de sosyal bilimlerin haritasını çıkarmak için bir çağrıdır.

"Ne Olmuş Oldu?"

Semih Sökmen

Bu tartışmanın (en azından benim için) esin kaynağı olan Gulbenkian Raporu'nun yayıncısı, Sempozyumun da düzenleyicilerinden biri olarak bazı noktalara değinmek istiyorum. Bugüne kadar konuya yaklaşımımızdaki temel saikleri, sempozyumun bana düşündürdükleri ile birlikte özetlemeye çalışacağım (çoğunluğunu çalışma arkadaşlarımla paylaştıysam da elbette bazı yanlarıyla hayli kişisellik taşıyor olabilir bu görüşler).

1. Gulbenkian Raporu, sosyal bilimler dediğimiz bilginin bir tarihselleştirmesini sunuyor, ortaya çıkmış başlıca eleştirileri içeren, bu tarihe onları da dahil etmeye çalışan bir yaklaşımla... Ancak kendisinin de kayıt düştüğü, ve her bilgi için geçerli olduğu gibi, bir yerden, bir konumdan yapılan bir tarihselleştirmedir bu.

Bunun anlamı şudur: Rapor, Türkçe ile yapılan ve kendine bu coğrafyayı seçmiş bir sosyal bilim için *bire bir örtüşen* bir teorik perspektif sunamaz ya da en azından sunabiliyor mu diye sınanmaya, sorgulanmaya muhtaçtır. *Türkiye'de sosyal bilimlerin önünü açmak, Türkiye'deki özgül varlığına bakmadan, bunu sorunsallaştırmadan mümkün değildir.*

Sempozyum bildirilerinden de görüleceği gibi, Türkiye'de sosyal bilimlerin varlığı bir "kuru-

luş" ve "kendi geçmişinden kopuş" problemi taşıyor. Bu tarihselleştirme çabasına içeriğini verecek bütün çalışmalarda, Batı ile Batı-dışının ilişkisini sorun etmenin, bu ilişkiyi bir bölen olarak kullanmanın kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Bu problemin günümüzde de süren yansımaları açısından, bizzat bilginin niteliği ve bilgi ile kurulan ilişki de sorunludur. Bilginin deneyimsel, yaşantısal anlamı ıskalandıkça, bilgi ile kurulan ilişki hep bir "aktarma", "taşıma" etkinliğinin dar sınırlarına hapsolmaktadır.

2. *Sosyal Bilimleri Açmak herşeyden önce teorik bir çabadır.* Her ne kadar saptamalarıyla mevcut durumu etkilemek/değiştirmek istiyorsa ve akademik yapıya yönelik önerilerle bitiyorsa da, Rapor'un girişimi de asıl olarak budur.

Diğer bir deyişle "Sosyal Bilimleri Açın" çağrısı, öncelikle sosyal bilimlerin kendisi üzerine düşünme, belirli tıkanıklıkları açma, önünü görme çağrısıdır. Böyle bir teorik çaba, kuşkusuz irili, ufaklı birçok pratik sonuç verebileceği gibi, vermeyebilir de.

Bu tartışma ve sempozyum boyunca en fazla dikkatimi çeken, kimi zaman örtük, kimi zaman açık bir biçimde ifade bulan teori karşıtlığı oldu. Aslında buna fazla şaşırmadım. Öyle görünüyor ki, devlet sonunda kendi pragmatizmini buna en dirençli olması beklenen kesimler de dahil herkese yansıtmayı, benimsetmeyi becerdi. Teoriye "ne işe yarar?" diye bakmak bu ülkede temel bir zihniyet özelliği olmayı sürdürüyor. Teorinin etrafını bir "işe yaramazlık", "cansıkıntısı", "heyecansızlık" halesi kuşatıyor, ama öte yandan (nasıl olacaksa) herkes vizyon, tasarım, yaratıcılık demeyi biliyor. Kuşkusuz bu algılamanın, bu aciliyet duygusunun ve yararcılığın kaynaklarını burada tartışacak değilim. Ancak Türkiye'de insanları teoriyi, yani mesafe alıp bakmayı ve düşünmeyi zamanın sonuna ertelemeye iten somut koşullar bir yana, birçok durumda bunun bir bahane ve hazır müşteri konusu olduğu da aşikâr.

Sempozyumun 7. oturumundaki forumda farklı biçimlerde dile gelen "Ne olmuş oldu yani?" sorusuna ya da "sosyal bilimler açılamadı" saptamasına bu anlamda tatmin edici bir cevabım yok. Çünkü böyle bir pragmatizm açısından gerçekten de "hiçbir şey" olmadı. Olamaz da. Mesele zaten sorarken ya da saptarken öznenin şu ya da bu biçimde sorundan kendini ayırmasında yatıyor. Ayrıca bu vurgu ve soruların sahipleri çok heyecanlanıp kendilerini mucit gibi hissetseler de, bu pragmatizm yeterince bayattır. Örneğin Gulbenkian Raporu hakkında, ABD basınında rastladığım üç eleştiri yazısı da, "sosyal bilimlerin şimdiye kadar bize ne yararı oldu?" diye soruyor, sosyal bilimlerin yaşamdan ve dünyada olup bitenden ne kadar bihaber olduğundan dem vuruyordu!

3. Düzenleyiciler olarak bu Sempozyumu ilk elden bir "akademi" ya da "eğitim düzeni" tartışması olarak tahayyül etmedik. Türkiye'de bu sorunu tartışmak, akademi, özerk üniversite, YÖK tartışmasından ayrılamaz. Ama buradaki sorun ondan daha büyük, bunları da içeren bir sorundur. (Yani mesele eğitim alanındaki talep ve mücadeleler konusundan ibaret değildir; Türkiye'deki üniversite ve eğitim yapısı, örneğin ABD'deki ya da Fransa'daki gibi olsaydı da aynı sorunla uğraşıyor olacaktık. Bizzat Raporun varlığı bunun delilidir.) Teoriyle başlamak, ve burada yenilenen bir bakış ile akademinin yapısına, eğitim düzenine ve neler yapılabileceği konusuna gelmek, tartışmayı daha baştan birtakım klişelerle tüketmemek için bize en doğru yol olarak göründü. Hâlâ da öyle görünüyor.

Türkiye'de kaç kuşaktır eğitim konusunda yürütülen "mücadelenin" zaafları, perspektifsizliği ve tıkanıklıkları da yeterince açık biçimde ortaya çıkmıştır. Bizatihi bu durumun nedenleri de teorinin konusu olmaya muhtaçtır ve bütün dünyada son yirmi yıl içinde teoride de yansıma bulan sorunlardır.

4. Üniversiteye "fildişi kule" diye bakmak verimsiz ve eski bir bakıştır. Bugünkü gerçekliğe tekabül etmemektedir. Toplumun taşıdığı bütün sıkıntılar, olumsuzluklar aynen üniversitede de yansımasını buluyor. Yani üniversite kendi dışından azade değil. Toplumda ne varsa üniversitede de aynısı var. Tam tersine asıl sorun üniversitenin devlet ve toplumla hiçbir mesafesinin kalmamış olmasıdır (İnsanın keşke fildişi kule olsaydı diyesi

geliyor!) Üniversite toplumlaşmıştır, dolayısıyla bütün camiası da, örneğin "akademisyenler" diye eskisi kadar rahat gruplanamayacak şekilde, kendi içinde bölünmüştür. Dolayısıyla üniversiteye böyle bir bakış üstüne kurulu eleştiri biçiminin herhangi bir sonuç alabileceğini sanmıyorum. Türkiye'de şu gün bol bol etik/politik çağrı yapılabilecek bir durum var, ama "akademisyenlerin" payına düşenin başka birilerinden daha fazla ve onlara özel olacağını düşünmek için hiçbir nedenimiz yok. Sempozyumda Ferda Keskin'in sosyal bilimlerin niçinini içeren konuşması, nihayetinde sorunun bir seçim ve tercih konusu olduğunu yeterince açık biçimde söylüyordu.

5. Sosyal bilimlerin ürettiği bilgi herhangi bir insan topluluğunun kendini nasıl gördüğüne, kendini nasıl kurduğuna, kendini başkasına nasıl izah ettiğine dair bir bilgidir: bir bireyin kendi imgesini kurması gibi. Bu yüzden zihniyetler dünyasının oluşumunda, elbet bir çok dolayım üzerinden, çok önemli bir rolü vardır. Sosyal bilimlerin önünün açılmasına duyduğumuz ilginin kaynağı da, bu bilginin, şimdi Türkiye'de bütün iriliği ve sancıları ile ortaya çıkmış "kendini bilememe" haline yapabileceği önemli müdahale ve katkılar olabileceği düşüncemizdi.

Bugünün Türkiyesi'nin bildik şartları içinde, siyasal alandan (siyasal alan derken kasıt iktidar kadar muhalefet biçimleridir de) özel olarak sosyal bilimcilere söylenebilecek ya da taşınabilecek bir kıymet yoktur (yoksa var mı?).

Ama tam tersine sosyal bilimcilerin siyasal alana, zihniyetler dünyasına söyleyebilecekleri pek çok şey olabilir. Sempozyumda da bunun sayısız örneği vardı.

6. "Sosyal Bilimleri Açmak" birkaç farklı düzeyde çalışan bir dil sorununa da işaret etmektir. Bunların içinde en önemlisi sosyal bilimcinin Türkçe yazmasıdır. Bunun önemi zihin, zihniyet ve dil ilişkisinde yatıyor. Bu yalnızca bir kendini ifade problemi değil, aynı zamanda bir düşünme problemi. Çünkü düşünce, bir dil içinde/içinden çalışıyor. Bir dil sosyal bilimciye zorluklar çıkarabileceği gibi (hep bir çeviri problemi olarak düşünüldüğünden işin sürekli bu yanı vurgulanmıştır), çalışmasına doğrudan el altında hazır bekleyen imkânlar da sunabilir.

Bir diğeri Türkçe'ye yapılan çeviriler. Dil çeviri yapıtın anlamlandırılmasıyla doğrudan ilgilidir. Birçok yeni terim ve kavram bu alanda oluşturulduğundan, teknik görülebilecek birçok sorun (kavrayış hataları, ideolojik okuma, muğlaklık, vb.) daha sonra bir çığ gibi büyüyerek, düşüncelerde yankı bulmakta, bir tür "bilmiyorsam uydururum" güveni genel geçerlilik kazanmaktadır.

Bir diğeri de, başta İngilizce olmak üzere başlıca Batı dillerinin sosyal bilimlerdeki egemenliğidir. Sosyal bilimlerdeki Batı-merkezcilik-le paralel biçimde ürünlerin çok ağırlıklı bir yüzdesi bu dillerdedir. Dil hegemonyası yoluyla Batı-dışı üretim dışlanmıştır. Ancak son 20-30 yılda, hâlâ sınırlı küçük bir yüzdeyi temsil etse de Batı-dışı dillerde yazılmış yapıtların çevirisiyle ya da anadili Batı-dışı bir dil olan kişilerin deneyim alanından yapılan çevirilerle, sosyal bilimlerin içeriği de köklü değişimler geçirmeye başlamıştır.

Bu nokta Gulbenkian Raporu nun başlıca varlık nedenlerinden birini oluşturuyor, bu değişimi farkettiği ve önünü açmak istediği için... Komisyonunun başkanlığını üstlenen I. Wallerstein, merkezdeki sosyal bilimlerin Japonca, Türkçe, Macarca, Rusça vb. dillere açılmasını son derece önemsiyor. Kuşkusuz Sempozyum'da İlhan Tekeli, "birbirimizi okumuyoruz, daha önemlisi birbirimize referans yapmıyoruz" derken, ya da Nilüfer Göle, "Batı-dışının doğrudan birbiriyle konuşması önemli" derken aynı soruna işaret ediyorlardı.

Ve belki bir öneri: Sosyal bilim disiplinlerine, bölüm içinde ya da bölümler arası işbirliğiyle iki yönlü (Türkçe'den ve Türkçe'ye) çeviri çalışmaları yapan dersler konulabilir.

7. Sosyal bilimleri açmak, belli ki, çok farklı düzeylerde özneler arası iletişime vurgu yapan bir istektir. Bilimciler arası ilişkiler, bilenle bilmeyenin ilişkisi, öğreten öğrenen ilişkisi, farklı bilgi alanlarının birbiriyle ilişkisi, vb. Yani, hangi nedenlerle olursa olsun, birbirinden kopuk kalmış çeşitli çevrelerin ilişkiye, karşılıklı etkileşime girmesi ve bunun sağlanabileceği ve yaşatılabileceği mekânların, ortamların varedilebilmesi (nasıl?)

bize meselenin özü gibi görünmüştü. (Maalesef sempozyum bu açıdan pek yaratıcı değildi. Buna ancak bir giriş yapılabildi diyebiliriz. Düzenleyiciler olarak forum oturumundan kısmi de olsa böyle bir verim almayı ummuştuk.) Hâlâ böyle düşünmekle birlikte bunun o kadar kolay olmadığını anladım. Yakın tarihten gelen nedenlerle olmalı, pek çok kişi "iletişim özürlü 'gibi davranıyor, birbirine "el uzatmayı" bilmiyor. Bu anlayışa göre belli ki bazı zihinler şöyle çalışıyor: "Karşımdakiler doğal bir işbirliği halinde, hiçbir çelişkileri, kusurları, farklılıkları yok, onlar bir cemaat. Karşımdaki yekpare bir şey. Bana karşı anlaşmış bir bütün." Bu "karşımdaki", benim karşılaştığım farklı tepkilerde şu farklı hüviyetlere büründü:

Batı: Kolaycılığıyla her türden yerelciliği, taşralılığı, özcülüğüyle siyasal İslamcıların "Batı" kavrayışını hatırlatıyor. (Gulbenkian Raporu'na eleştiri: "Adamlar bizi bizden daha mı iyi bilecekler" ya da "Batı'da eğitimdeki yeni değişiklikleri bizim gibi ülkelere dayatmak istiyorlar anlaşılan.")

Akademisyenler: Neredeyse biyolojik bir tür adı gibi. "Hayatla ilişkileri kopuk", "Hiç televizyon seyretmiyorlar" (Dolaylı olarak böyle denmiş oldu. Çünkü televizyonun pişirip pişirip *haber yaptığı* cinsiyet değiştirenler, vb. akademisyenlerin bihaber olduğu yeni sosyal vakalardan sayıldı.)

Dergiler: "Dergilerin cemaatleşme eğilimleri var". (Cemaat, yani ortak bir manzumesi olan bir topluluk. Sormak gerekiyor: belli bir ortaklığı olmayan insanlar niye dergi çıkarsınlar? Ayrıca dergilerin sorunu günümüzde cemaat olmak değil, tam tersine cemaat olamamak. Zaten eğer bu dergiler bir cemaat oluşturabilselerdi, büyük bir ihtimalle bu tür eleştirilerin sahipleri de bunun içinde olacaklardı. Ayrıca her baktığı yönde, kendine yönelen bir dışlama görmek, illa bir dışlama olduğundan değil, pekâlâ kendine "uzatılan eli" ne yapacağını bilememekten de kaynaklanabilir.)

"Devletinkinden henüz kurtulurken, şimdi de yayıncılığın hegemonyası altına mı gireceğiz?" ya da aynı şeyin öbür yüzü, "Bu tür girişimleri ancak dergiler, yayıncılar becerebilir." (Mesele yine öznenin şu ya da bu biçimde sorundan kendini ayırması... Bu örnekte sanki bir kamu kuruluşuna, devlete, hamiye, kültür bakanlığına görevleri hatırlatılıyor gibi... Böylece hegemonyaların diyalektiğini de anlayabiliyoruz.)

Sonra "konuşmacılar", sonra "şu medyatik konuşmacı", "bu vaız gibi konuşan kim?", vb.

Görünen o ki herkesin kime karşı olduğu baştan belli, dolayısıyla millet olarak yine bir büyük komplonun içindeyiz! Bağcı dövmek, üzüm yemekten hem daha eğlenceli hem daha kolay!

Bunlar, tek tek hayatın küçük meseleleri sayılabilir ve her zaman böyle olur, deyip geçilebilir. Ben geçmek istemiyorum. Bütün küçük şeylerin toplamının yarattığı "havayı" soluyoruz sonuçta. Yılgınlıklar, baygınlıklar da bu havadan ürüyor. Benim yadırgadığım tepki göstermek, ya da tepki görmek değil. İletişimi, ilişkisel davranışı tepkiden ibaret sanmak... Buna değinmemin nedeni, bu tür tepkilerin toplamının bana meselenin bir politik kültür ve zihniyet meselesi olduğunu düşündürmesi. Bu politik kültürün çeşitli veçheleri *Defter*'in bu sayısında birçok yazıda konu ediliyor. Ben bu tür eğilimlerin, Meltem Ahıska'nın "Türkiye'de İktidar ve Gerçeklik" adlı yazısında sözettiği irrasyonel alanla yakından bağlantılı olarak, iktidarın, herşeyin olmakta olduğu gibi sürüp gitmesini sağlayıcı stratejisinin bir parçası olduğunu düşünüyorum.

Hep beraber buna direnebilmek çok anlamlı olurdu...

8. Tam da bu noktada, sempozyumdaki birçok konuşmacının, ısrarla belirli ikilikler arasında, belirli kutupsallıklar arasında, iki uçlu karşıtlık ve çatışmalar arasında nefes alacak bir ara alan aradıklarını, bu aralığı tanımlamaya ve kavramlaştırmaya çalıştıklarını görmüş olmak son derece sevindirici. Bu aralığı, eşiği, ne bu ne öteki olan sınırı henüz birlikte, ortak olarak kavramlaştırabilmekten uzağız. Ama belli ki bunun öngörülebildiği an, zaten bugün hayatın dayattığı kutupsallıkların çözülüşünün de habercisi olacak. Sempozyumun bu aralığa işaret ettiğini, en azından birçok insana "aynı yere bakıyoruz, o aralıkta bir şey arıyoruz" duygusunu verdiğini düşünüyorum. Ve bunu devam etmek için çok önemli buluyorum...

Lale Müldür

Y-FAKTÖRÜ

o bana suda birşey aramakta
yardım etti. yaşamımdaki
saklanmış şey bulundu.
bir inci kolye dizdim
kadın olmanın anlamını düşündüm.
onun için elinde çam dalı
tutan bir gelin olmak isterdim.
yok aşk değil, uyuşmak, anlaşmak
bütün o boktan şeyler değil.
yok yok aşk değil, aşk hiç değil.

onun bir sözcüğüyle yaşamımda
yer alan herşeyi çöpe atmak isterdim.
gelgelelim aşk değil bu, aşk hiç değil.
birşey arayan bir kadının aradığı şeyle
karşılaştığında kendine iskambillerden
kurduğu bir hayatın yıkılması gibi
birşey bu. Doppler etkisi...
ONA YAKLAŞARAK YOK OLDUM.
yaşamımdaki Y-faktörü yok oldu.
yok aşk değil bu, aşk hiç değil

beta ışınına dönüşmek belki
ama aşk değil
hep böyle kaybederek mi
galip oluyor o?
hep böyle umarsızca
kendini silerek?
hiçbir şey beklemediği için mi
benden, ben herşeyimi vermek
istiyorum ona?
yoksa benden daha çok
üzülmesi mi eski yaralarıma?
ama kaldı mı böyle kişiler şimdi,
ben mi yapıyorum kafamda yanılsama?

tende kalan bir parıltı belki
aradığım şeyi bulduğumda
karşıma çıkan eter
hep o aradığım gizemli pürlük–
TADZİO–
nasıl tanımam onu karşıma
çıkarıldığında
nasıl asetonlamam beynimi
nasıl çam yeşili bir eter ve etera
gözlerini hep ayak uçlarına
dikip durduğunda

belki Tadzio da değil o
belki başka birşey
gizli tutulması gereken birşey
ama nasıl nasıl tanımam onu
karşıma çıkarıldığında.
enerjiye bağlanınca
rastlantılar derin bir anlam
kazanıyor: esrarengiz peru
yazmalarının 9 sezgisinden
ikincisi söylüyor bunu.
gözlerimi kapadığımda
nasıl bir sitar ve eter ve etera
yok yok aşk değil bu, aşk hiç değil

saf olana duyulan çılgın bir tutku bu
kuğu sürülerine duyduğum özlem
yüreğime eldiven gibi
geçen birşey
eskiden önemsediğim ne varsa
şiirim, dostlarım hatta gururum
hepsi iskambil kâğıtları gibi
yıkılıyor
ve belki de ben ilk kez âşık oluyorum.

Nilüfer Zengin

OYUN

Gelip geçen zamanda sıra hiç gelmedi bize
Başımızı kaldırdığımızda
Her şey bitmişti
Geçmişin korkunç anısına bakakaldık

başka kıtanın ağlayışında
Öyle benzemişti ki
Sesler ve yüzler uzaktan
Elleri olduk acının
Hiç istemeden

Bittiğini anlamadan bitti
–Gözler kapalıyken hep böyle olurdu çünkü–
Kıtadan kıtaya aktı nehir
Zehrin nerede biriktiği anlaşılmadı
Bir gün bile karşı kıtanın olmadı nehir

Çığlık başka seslerin çığlığıydı

Yıllar sonra topraklarımızı değiştik hiç istemeden

AŞK

İnanılması güç bir anında günün, akışkanlıktan, bir yandan da
hesap kitaptan
söz edildi. Uyku çoğunlukla ellerinin meselesiydi zaten. Kırılmış mı ne?
Aşk bir sabah her şeyin üzerindeydi. Güncelin tutkusuyla o da yenilendi.
Tıpkı şimdiki gibi, kimi şeylerin üzerinden ne kadar zaman geçtiği
anımsanmadı.
Onların da gerçeklikleri zayıfladı, inceldi. Buna inanılmadı bir süre.
Düğüm ne çokmuş, halat sıkı sıkıya dokundukça, gemiler varmış.

HİÇ OLMAMIŞ GİBİ

Liman
Kayıp, sarmalanmış ağaçlar
Palmiye diye bir uzaklık (heves işte)
Uzat elini bak: yakınlık

Gözden yittiler hem.

Halat atıcıları da çoğunlukla bir susmada.
Gündüz içinde bir kötülük diye yaşamamak
Yaşıyor onlarda.
Yakınlarına hediyeler getiriyorlar
Uzak yerlerden,
Er geç ölümden söz ediyorlar. ufuk silinmesinden.
Yoksa ne diye huriler, melekler...
Ne diye mutluluk duysunlar karşı kıyı tarihinden?

Salih Bolat

GECE TANIKLIĞI

XX.

sesleniyorum, görülmeyi bekleyen düşe
benimle gelmek istemeyen, çalılara tutunan patikaya
dağın orda geceyi dinleyen kuşkuya
ormanın tasasına yol gösteren buluta
seyhan'ın deltasında dinlenen yaban kazlarına
taşın gölgesindeki çekirgenin türküsüne
portakal bahçesinde uyuyan pembe eve
uykuda yanan ışığın yaraladığı ekmeğe
tekir tepesi'ndeki ölülerin ilk gecesine
suyu sessizce bölüşen bıçakçılara.

akdeniz: gecenin mührüyle onaylanmış yalnızlık
yağmur: köpek ulumalarında biçimlenen kış
yol: gecenin çatısını aşındıran yıldız sessizliği
ay: amaçsızca koşan bir kedi gibi düşen yaprak
sesimi duyuyor ve bükülüyor acının fenerine doğru.

bak nasıl gece için tükeniyor kuş
ödünç aldığı sesi geri veriyor
öyleyse biz neden eskittik onca günü
neden anlamadık ateşin yönünü?

GECE TANIKLIĞI

XXI.

her taş yürümek istiyor, baksana
anımsamak istiyor kül, ateşin başlangıcını
yeşermek istiyor gitar, gecenin kollarında
gülmek istiyor ölüler, baksana.

eşilmiş toprak, bulunmuş tohum, küf
kim anlatabilir ki hüznün mesafesini
dağ öyle durmuşsa, bir bildiği olmalı
bir bildiği olmalı, deniz çıldırmışsa
şu yalnızlık, şu aşk, şu ölüm
geceyi deliyor kuşun soluğu, baksana.

Nilgün Üstün

Hür'ün anısına,

GÖVDESİNDE KANATLAR AÇILMADI

bir çakmak sesi bölüyor
gecenin ve düşlerimizin sessizliğini
dağ evinde.
ölüler yürüyor uykularımızdan.
taze ot kokusu yükseliyor
içimizdeki topraktan.
yalnız ve birlikteyiz şimdi.
ayışığı bir başına yürüyor
ceviz kokulu geceye.

boşlukta; bir başına uzaklaşıyor
toprağa.
gövdesinde kanatlar açılmadı.
içimizde bir hayvanın pençesi.
ceviz, kar, gece: ölümü oldu.
o hayvanın sesiyle ağlıyor biri.
ansızın.
bazen iki kadın kumsalda.
yolda.
yürürken bir ülkenin kaderi.
terkediyor kendini boşluğa.

Adnan Azar

one for the road

1.
uyandım beş kala yeni bir yolculuk kurmalıyım
uyandım beş kala bu yazıya yeni bir söz yazmalıyım

uyandım beş kala tarih kimin saatler kime
uyandım beş kala artık bir günce tutmalıyım

uyandım beş kala bütün saatler bur'da ve or'da

2.
beş kala direksiyon başında olmalıyım
beş kala çocukluğum göz kırpacak kadrandan bana

beş kala merkez istasyonlarda banliyo vakti
beş kala Karayip bir rüyaya uyanmalıyım

beş kala Hazal'ı okuldanamaokuldan almalıyım

3.
çimçimen bir yol arkada kaldı çok ağaçlıklı
formam bol gömleğim kirli yandı biletim

yandı biletim bilmiyorum ağlamalı mıyım
mıyım bilmiyorum Yusuf mu Deniz mi Hüseyin mi

belki kendimi yeni bir sırayla asmalıyım

4.
mıyım bilmiyorum ama daha çok duvar çok afiş çok pullama

26.1.98, bahçeyi gören masa

/